Introducción a *El Ser y el Tiempo* de Martin Heidegger

José Gaos



FILOSOFÍA

José Gaos (1900-1969)

nació en Asturias y se formó bajo el magisterio de José Ortega y Gasset. Su postura en contra del franquismo lo trajo a México en 1938. Aquí se dedicó a la enseñanza de la filosofía en La Casa de España, que después se convirtió en El Colegio de México, y en la UNAM, institución que le otorgó el doctorado *honoris causa* y lo nombró profesor emérito. Sus ideas influyeron notablemente en el pensamiento filosófico mexicano y latinoamericano. Tradujo 73 obras, y su producción escrita, entre artículos y libros, suma más de 200 títulos. El FCE también ha publicado su *Filosofía de la filosofía* (2008).

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

Introducción a *El Ser y el Tiempo*

JOSÉ GAOS

Introducción *a* El Ser y el Tiempo *de Martin Heidegger*



Primera edición, 1951
Segunda edición, aumentada y revisada, 1971
Cuarta reimpresión, 2013
Primera edición electrónica, 2016

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México


www.fondodeculturaeconomica.com

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-4414-5 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

PRÓLOGO A *EL SER Y EL TIEMPO*[1]

Un prólogo a una traducción puede ser un prólogo a la obra traducida o un prólogo realmente a la traducción, o las dos cosas. El prólogo a la obra traducida puede moverse entre los extremos de una simple presentación de la obra y de la más completa exposición, interpretación y crítica de ésta que quepa dentro de un prólogo. El prólogo a la traducción puede ser justificativo o explicativo de la misma, o ambas cosas. La obra cuya traducción se publica en este volumen no necesita ya de presentación, y si necesita aún de exposición, interpretación y crítica, la que necesita no cabe dentro de un prólogo, y la que pudiera hacer el autor de esta traducción y este prólogo, en parte ya la ha hecho, en parte espera poder hacerla aún, en lugares más a propósito, entre los cuales se permite mencionar la *Introducción a* El Ser y el Tiempo *de Martin Heidegger* publicada en volumen que hace juego con el presente. Tampoco necesita de justificación esta traducción, y por lo mismo por lo que no necesita ya de presentación la obra traducida: porque ésta es ya universalmente considerada como una de las obras capitales de la filosofía de nuestros días, si es que no como la obra más original e influyente de esta filosofía. En cambio, la obra traducida opone a la traducción, a toda traducción, dificultades que han acarreado peculiaridades de la presente necesitadas, sin duda, de explicación.

Las dificultades que la obra traducida opone a la traducción se reducen, en último término, a una intensificación singular de las dificultades inherentes a toda traducción, pero por lo mismo es indispensable empezar por recordar aquello siquiera en que radican éstas. Todas radican en que la actividad de la traducción en general presupone que cuanto es expresable en cualquier lengua es expresable en cualquier otra, si no en forma absolutamente igual, al menos en forma suficientemente equivalente. Ahora bien, la realidad es que esta presuposición es falsa, aun tratándose de las lenguas más cercanas entre sí, en cuanto se necesita una equivalencia de cierto grado y fijeza entre determinadas expresiones para que quepa encontrarla suficiente. Esto radica, a su vez, en el hecho bien conocido de que las expresiones, no sólo de las distintas lenguas, sino ya de una misma, tienen en su inmensa mayoría, y prescindiendo de posibles diferencias de “notificación”, sendas constelaciones de “significaciones” por las cuales coinciden —parcialmente, hasta el caso límite de la expresión de una lengua para cuya significación precisa no hay ninguna expresión en otra lengua —. Lo que pudiera no ser tan bien conocido, a pesar de no ser menos un hecho, es que de esa falta de coincidencia entre las significaciones de las expresiones no es sino parte lo que por lo común se considera simplemente como *diferentes formas de expresar las mismas cosas,* por ejemplo, el expresar una palabra en forma sustantiva lo mismo que expresa otra en forma verbal. Pero las cosas, los objetos no se integran sólo de lo que puede considerarse como un mismo

“contenido material”, sino también de una “forma”, una u otra, que no puede dejar de tomar ese contenido: *piensa, pensar, pensamiento* son tres expresiones que significan el mismo “contenido material”, la actividad *sui generis* que es la de pensar, pero la significan tomando las diferentes formas que son la de la actividad pura y las de la actividad más o menos sustantivada o “conformada” como sustancia. Por ende, un mismo “contenido material” significado en forma de actividad y significado en forma de sustancia *no* es *rigurosamente el mismo objeto,* puesto que para que sea el mismo es menester prescindir del rigor de sus formas, o las expresiones correspondientes no expresan las mismas cosas, simplemente en diferentes formas, sino que tienen significaciones sólo parcialmente coincidentes. La falta de coincidencia entre las significaciones de las distintas expresiones no se limita, pues, a la falta de coincidencia entre las constelaciones de *objetos* significados simplemente desde el punto de vista de los “contenidos materiales”, sino que incluye la falta de coincidencia entre las *formas* en que estos contenidos son significados como objetos plenamente integrados, y que no son sólo formas de la “morfología”, sino también sintácticas. Ahora bien, esta segunda falta de coincidencia es tan importante, por lo menos, como aquella primera en ciertos casos —así, el de la traducción de una obra filosófica del alemán al español—. En efecto, el alemán y el español difieren considerablemente justo por las formas de expresar, de significar los objetos. Es bien conocida la característica facilidad del alemán para la composición, la sustantivación y la conjunción de ambas y la no menos característica dificultad del español para estas tres operaciones. Por su parte, la filosofía en general suele emplear una terminología y una fraseología técnica, caracterizada, en cuanto técnica, por la *fijación* de las significaciones de las expresiones, y en cuanto filosófica, por la *sustantivación* de las mismas. Pero la filosofía alemana suele, encima, extremar las anteriores características del alemán y de la filosofía —aunque sus mayores extremos anteriores a los de la obra cuya traducción se publica en el presente volumen no hayan llegado nunca a éstos—.

En efecto, la obra cuya traducción se publica en el presente volumen se distingue, entre otras peculiaridades no pertinentes aquí, por todo un lenguaje caracterizado por tres procederes:

1. Llevar las formas de expresión peculiares del alemán hasta extremos hasta los cuales seguramente no se habían llevado y más allá de los cuales parece imposible llevarlas. Así, sustantiva no sólo las “partes de la oración”, como las preposiciones y conjunciones, más alejadas del sustantivo, o las “categorías”, como la de relación, más alejadas de la de sustancia, sino hasta composiciones de puros elementos pertenecientes a semejantes categorías o partes de la oración. En este orden de cosas es de esperar que alcance eterna fama la “definición” de la esencia del hombre —porque de esto se trata— o de la “cura”: “*sich-vorweg-schon-sein-in als sein-bei”,* “pre-ser-se-ya-en como ser-cabe”.

2. Emplear en sentido etimológico expresiones cuyos sentidos más corrientes

o únicos actuales son otros. El mejor ejemplo es, sin duda, el de *entfernen* empleado en el sentido de *desalejar,* por resultar éste contrario como quizá en ningún otro caso al sentido actual. Por lo demás, este proceder se debe nada menos que a la idea de que es de la incumbencia de la filosofía devolver a las expresiones "elementales" la fuerza significativa que habrían perdido precisamente de tanto correr.

3. Hacer juegos de palabras que van desde utilizar las relaciones dadas entre las formas y las significaciones corrientes de las expresiones existentes hasta arbitrar nuevas expresiones, significaciones y relaciones entre ellas, y desde los hechos en un solo pasaje sin importancia hasta los hechos con las expresiones más importantes de la obra a lo largo de toda ella. Un solo ejemplo, pero el del término principal de la obra —o de esta "primera mitad" de la obra, única publicada hasta hoy y quién sabe hasta cuándo...—. *Dasein* significa corrientemente *existencia,* pero la obra distingue expresamente entre el *ente* al que da el nombre de *Dasein* y su *ser* o *esencia* para el que reserva precisamente el nombre de *Existenz;* además, entiende *Dasein* en el sentido de que este ente consiste esencialmente en *sein* o *ser* su *da* o su *ahí,* y este su *da* es el hecho de *que* —que en alemán es *dass*— "se encuentra" siendo de tal modo que en este su ser "le va" este su ser mismo, por lo que no puede menos de "comprender" este su ser —es decir, de "prenderlo", "empuñarlo" o "hacer presa" en él— y "proyectarlo" hacia adelante... Tales son algunos de los juegos que hace la obra con las palabras *Dasein, Existenz, sein, da* y *dass* —pero son varios cientos de expresiones las articuladas de tal manera, unas con segundas y terceras, las segundas no con las terceras, pero sí con cuartas, etc., todo a lo largo de la obra —.[2]

Tal lenguaje resulta "bárbaro" ya dentro de la propia lengua alemana, como lo testimonia expresamente en más de un lugar la obra misma: véase en este volumen el aparte que va de la página 44 a la 45 y las cláusulas centrales del primer aparte de la 376.[3] El no retroceder ante semejante resultado acaba de hacer evidente una voluntad de lenguaje propio y peculiar a ultranza, en el triple sentido de técnico, privativo y extraño, que se espesa hasta espesores y espesuras como, por ejemplo, los de los pasajes capitales de los §§ 53 y 62; pero que ni siquiera en ellos, o quizá más justamente, menos en ellos que en ninguno, sería arbitraria, a no serlo su razón de ser: el lenguaje humano en general estaría hecho primordialmente para hablar de los *entes,* y aun de los entes que "no tienen la forma de ser del 'ser ahí'", por lo que quien quiera hablar sin equívocos fundamentalmente del "ser ahí" y en general del *ser,* no puede menos de tener que arbitrarse un lenguaje de todo punto especial. Tal voluntad cede a trechos, pero sólo a trechos, y a trechos relativamente inesenciales, como son los de referencia a ideas y doctrinas ajenas, en los que se emplea sólo con incidental intermitencia la terminología y sobre todo la fraseología privativa de la obra. Tampoco Hegel escribió todas sus obras exclusivamente en "frase especulativa",

ni siquiera con parejo rigor terminológico a lo largo de cada una.

La filosofía de Heidegger es una filosofía característicamente filológica o lingüística, en el sentido de que sus filosofemas consisten en considerable proporción en hacer explícito el sentido que encuéntrase implícito en las expresiones de lenguas determinadas, la alemana, la griega, y en hacerlo explícito no sólo por medio de otras expresiones que lo enuncien, sino de preferencia haciendo resaltar la forma de aquellas mismas expresiones y el sentido anejo a esta forma, con lo que éste no resulta expresable en otras lenguas sin introducir en la traducción las expresiones originales cuyo sentido se enuncia en otras,[4] ni a menos que existan o se articulen en la lengua de la traducción expresiones de una forma que tenga o a la que quepa dar el mismo sentido anejo a la forma de las expresiones originales o uno suficientemente equivalente.

Las especiales dificultades que todo lo anterior representa para cualquier traducción de la obra son ya a buen seguro lo bastante patentes para que sea necesario insistir en el punto, en vez de pasar a dar las explicaciones indispensables acerca de la traducción misma.

Se reconoce generalmente que las traducciones pueden y deben ser, y son de hecho, tan diversas como los géneros de las obras que se traducen y como las finalidades de las traducciones —determinadas, en buena parte al menos, por los géneros de las obras—. No es lo mismo traducir una obra puramente literaria que una obra estrictamente técnica, ni tampoco obras literarias de distintos géneros u obras técnicas de distintas disciplinas; ni traducir para el gran público que para un público especial o especializado; ni traducir para que la traducción se lea en sustitución del original o para que facilite la lectura de éste, ni para que acompañe, o sea acompañada o no de un comentario... Pero todas las variantes posibles parecen moverse entre dos ideales extremos de adaptación de la traducción a su lengua o al lenguaje del original: en este caso, esforzándose por reproducir el lenguaje del original en todas sus peculiaridades, especialmente las formas de expresión o significación y las relaciones entre las expresiones por sus formas y significaciones, hasta el límite del quebrantamiento de las consideradas como "reglas" absolutamente inquebrantables de la morfología y sintaxis de la lengua de la traducción o del ya no tener o dar sentido en esta lengua; en el otro caso, prefiriendo ser fiel al genio de la lengua de la traducción, hasta sacrificarle en lo indispensable la fidelidad al sentido mismo del original, pero ajustándose al sumo "principio" de reproducir el "estilo" del original mediante uno de "efectos" equivalentes. Pero se trata de "ideales": por intensos que sean los esfuerzos que se hagan para acercarse al uno, por graves los sacrificios que se consientan para alcanzar el otro, ni se conseguirá reproducir todas las peculiaridades del lenguaje del original en el primer caso, ni se lograrán efectos perfectamente equivalentes a los del estilo del original en el segundo. Por lo que ni las más felices traducciones son otra cosa que aproximaciones mayores a los originales o instrumentos de mayor aproximación a éstos.

Tales aproximaciones son variables también porque toda traducción implica una comprensión del original y ésta es una operación en curso con el de la vida intelectual de los traductores y el de la historia del medio ambiente cultural en que los traductores viven. Una traducción representa la comprensión de cada pasaje del original alcanzada por el traductor en el momento en que queda fijada la traducción del pasaje, y tal comprensión depende normalmente en alto grado del conocimiento poseído por el traductor de la literatura y aun de enseñanzas y comunicaciones verbales sobre el original.

Notas muy detalladas y por ende muy numerosas y en suma extensas —unas doscientas hojas— para una eventual traducción de *Sein und Zeit* fue tomándolas quien esto escribe ya en el curso del estudio de la obra que hizo a lo largo del año 1933, en consulta casi regularmente hebdomadaria con su amigo, colega y maestro Xavier Zubiri, recién vuelto de seguir en Friburgo durante un par de años los cursos de Heidegger, de quien no fue sólo el discípulo, sino también el amigo —si no recuerda ya mal alguno de los anteriores detalles quien esto escribe —. Pero otros trabajos durante el par de años inmediatos y los acontecimientos públicos y vicisitudes personales de los años 1936 y siguientes hicieron que perdiera aquellas notas y no emprendiera la traducción hasta 1941, en que la acometió para el fin inmediato de ir leyéndola y mediante la lectura explicando la obra frase por frase y hasta palabra por palabra en una de las clases semanales de sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, como empezó a hacerlo en el año académico de 1942 y siguió haciéndolo hasta dar fin a la traducción, la lectura de ella y la explicación de la obra con el del año académico de 1947.

El indicado fin inmediato atrajo no menos inmediatamente la traducción hacia el ideal de la adaptación al lenguaje del original, pero en más de un momento posterior, unas veces por reflexión sobre el trabajo en marcha, otras a sugerencia de alguna persona, singularmente del recién malogrado y para siempre sentido Eugenio Ímaz, se alzó el ideal de la adaptación a la lengua de la traducción como el ideal no sólo preferido y quizá preferible más en general, sino sobre todo prometedor, en el caso, del resultado más atractivo. ¿No sería, en realidad, lo más profundo de concepción y lo más elegante de ejecución, y quizá en definitiva no precisamente lo menos fiel, sino todo lo contrario, lo más sustancialmente fiel, después de haberse sumergido en la obra y empapado de ella hasta los tuétanos, traducirla tan libremente en cuanto a la letra como fielmente en cuanto a su espíritu, de un lado, y al genio del español, de otro, remplazando la terminología, fraseología y juegos del original por los genuinamente españoles que diesen expresión a los mismos "fenómenos" de la existencia humana o a fenómenos del mismo sentido filosófico, o en suma recreando la obra en la forma castizamente española que más fiel resultara a su espíritu?... Pero el sumergirse en la obra y empaparse de ello condujo a convencerse concluyentemente de que semejante proceder, dadas las

características del lenguaje de la obra y la índole filológica o lingüística de la filosofía de ésta, llevaría, de remplazo en remplazo, hasta acabar en lo que ya no sería una "traducción" de la obra, ni siquiera libre, por mucho que lo fuese, sino una "paráfrasis" de la misma o incluso una refundición o imitación española —que tampoco podría evitar, a la postre, toda innovación extraña—, por la sencilla razón de que para mucho del original no hay en español nada equivalente, por poco castizo que sea, como mucho del original no existía en alemán antes de que con éste lo articulara, arbitrara o creara Heidegger. Sea el mismo ejemplo del *Dasein*. Puesto que hay que distinguir entre el *Dasein* y su *Existenz,* y ésta tiene todos los derechos a la traducción *existencia,* hay que dar a aquél otra. ¿Cuál?... Sólo la "literal", el "calco" "ser ahí" resulta capaz de reproducir las capitales *ideas* de que el "ser ahí" *es* su *ahí* y de que éste es como tal *lugar* como tiene la "constitución existenciaria" integrada por el "encontrarse" y el "comprender", éste constituido a su vez como "proyección", etc., y ni siquiera la traducción "ser ahí" ni ninguna otra puede reproducir el juego del *da* y el *dass*... Ahora bien, si un "Heidegger español" puede intentarse y es tentador, respondería a intenciones muy divergentes de las propias de cualquier clase de traducción, y en ningún caso haría superflua, sino más bien todo lo contrario, una traducción dirigida por el otro ideal, única en posibilidad de dar el pensamiento auténtico de Heidegger a los interesados por él: las mismas ideas en las mismas relaciones o, por medio de las ideas en sus relaciones, los mismos objetos en las suyas, objetos ellas también.

En los trechos en que cede la voluntad de lenguaje de Heidegger, sí cabía traducir con la soltura que no deja de ser suficientemente fiel al original por ser mayormente fiel al genio de la lengua de la traducción. Pero donde la voluntad de lenguaje se manifiesta como característica radicalmente determinante de las otras formales de la obra, hasta el sumo "principio" del otro ideal, el de la reproducción del estilo del original como uno de efectos equivalentes, requería que donde el estilo del original hace efecto de hirsuta aspereza no hiciese el de la traducción efecto de pulida lisura. Como dice un inolvidable maestro, en la filosofía y en la traducción, de quien esto escribe, don Manuel G. Morente, en las últimas palabras del prólogo a una de sus magistrales traducciones de Kant, las siguientes o parecidas: "La elegancia que yo hubiera añadido no habría sido kantiana". Es seguro, por lo demás, que el hábito y la tradición acabarán haciendo de la terminología y fraseología heideggeriana y de las aprontadas para traducirla algo tan corriente como han hecho de otras terminologías y fraseologías en un principio, sea dentro de la lengua original, sea dentro de las lenguas a las que hubieron de ser traducidas, no menos insólitas y rudas, como, por ejemplo máximo, el de la aristotélica y los "calcos" de ella en latín y en las lenguas modernas (*cf.* el ya citado aparte de la página 49). Y es seguro no sólo en vista de tales antecedentes, sino de lo que ya está pasando con la misma terminología y fraseología heideggerianas y las aprontadas para traducirla,

gracias a todas las formas de la ya vasta difusión del "existencialismo".

Explicar y justificar aquí y ahora, no ya cada uno de los pormenores de la traducción necesitados de ello, sino simplemente los recursos más generales a que se acudió, desde los de índole conceptual o lingüística —como el uso hecho de las posibilidades de juegos de palabras de la misma familia mental o de la misma familia verbal, o de las maneras de traducir prefijos y sufijos o de reproducir o sustituir unas por otras las formas de expresión o significación— hasta los de índole ortográfica o tipográfica —como el empleo de los subrayados, las comillas y los guiones— sería escribir buena parte de un comentario a la obra. El traductor tiene el material de éste y el deseo y la esperanza de publicarlo un día no demasiado distante. Por lo pronto ofrece como sustitutivo parcial provisional el Índice de Traducciones puesto a continuación de este prólogo.[5]

Las clases en que se leyó la traducción le resultaron sumamente útiles por las mejoras que le aportaron el ponerla a prueba de los asistentes y las indicaciones de éstos, a las cuales debe principalmente la adopción de varios términos técnicos. Pero el traductor no ha cesado de modificar por su cuenta ni de recoger indicaciones ajenas, al hilo de la ampliación del conocimiento de las publicaciones de Heidegger, de las traducciones de ellas, de las publicaciones sobre Heidegger y aun de enseñanzas y comunicaciones verbales, como se dijo antes, hasta el último momento posible, el de tirarse las páginas de este prólogo y subsiguiente índice, aprovechadas para añadir media docena de últimas correcciones. Entre lo que el traductor debe a otras personas es, sin embargo, relativamente muy poco lo que debe a los traductores anteriores de Heidegger al español o a otras lenguas. La razón no es un orgulloso e infundado desdén por la labor y la colaboración ajenas, que el traductor está seguro de haber dado indubitables y repetidas pruebas de no sentir ni practicar, sino el hecho de que ninguna de las traducciones anteriores de Heidegger es de *El Ser y el Tiempo* en su integridad. Lo que con esto se quiere decir se dirá con un ejemplo mejor que con nada. Ejemplo tomado a una persona a la que quien esto escribe ha dado tantos y tales testimonios públicos de admiración, entre otras cosas como traductor, que no cabrá suspicacia alguna como las que quizá cupieran en otro caso. García Bacca ha traducido *Dasein* por *realidad de verdad.* Es una traducción genialmente brillante, como es sólito sean las suyas —pero dentro de traducciones de Heidegger como las que ha hecho García Bacca, de opúsculos, o dentro de exposiciones de la filosofía heideggeriana—; en la traducción de *El Ser y el Tiempo* en su integridad, pienso que el propio García Bacca habría tenido que abandonarla. En efecto, García Bacca da expresión con los dos componentes de la suya, *realidad* y *verdad,* a los dos componentes de *Dasein,* el *sein* y el *da;* pero relaciónense como se quiera unos componentes con otros, en la traducción de *El Ser y el Tiempo* en su integridad conducirían a confusiones absolutamente inadmisibles. ¿Expresaría *realidad* el *da* y *verdad* el *sein*? Pero la "constitución existenciaria" del "ahí" consiste expresamente en el "abrir" y el "estado de

abierto" es la "verdad original"... ¿Expresaría *realidad* el *sein* y *verdad* el *da*? Pero Heidegger distingue expresamente entre el *ser* del *Dasein* y la *realidad,* que para él es la forma de ser de los entes precisamente que no tienen la del *Dasein,* como tales dos formas esencialmente distintas de ser... Lo que pasa es lo siguiente. Dado un texto o contexto relativamente pequeño y aislado, es muy fácil traducirlo en formas relativamente más satisfactorias —porque la dificultad está en tomar en cuenta todas las relaciones y distinciones que se sientan o simplemente se producen a lo largo de la obra entera—. Es como en un rompecabezas. Facilísimo encajar entre sí unas cuantas piezas, pero la cuestión es encajarlas todas. Por eso no será arrogancia decir de antemano a los eventuales críticos de esta traducción y proponedores de correcciones a ella: ninguna traducción de un término distinta de la adoptada en la presente puede estar segura de ser mejor si no se pone a prueba a lo largo de la obra entera; lo más probable es que la traducción que parece la indicada en la página n resulte que no encaja al llegar a la página $n + x$. Pero el traductor no estaría menos dispuesto a aceptar en una eventual reedición las que superasen la prueba que ha estado a aceptar las aceptadas en esta edición. Una traducción como ésta requiere completar las ocurrencias propias, bien pronto agotadas en una limitación de anquilosamiento, con las inspiraciones ajenas.

El traductor quisiera estampar aquí, con la expresión de su gratitud, los nombres de todos aquellos a quienes la traducción debe algo, por poco que sea, pero no habiendo empezado a tiempo a llevar cuenta de ellos, prefiere a olvidar algunos omitirlos todos, sin más excepción que el de aquel a quien califica para hacerla con el suyo ser éste el del colaborador último y decisivo: Luis Alaminos, compatriota, colega y antiguo amigo del traductor. Encargado por la editorial de cuidar de la impresión de la traducción, la ha leído con el interés, la atención y la competencia de un profesional, no de la imprenta, sino de la vida intelectual; sugirió correcciones estilísticas aceptadas y decidió en más de un caso entre términos, cada uno con sus ventajas e inconvenientes, entre los cuales vacilaba el traductor. A este colaborador y a todos los anteriormente mentados debe la traducción sólo mejoras, puesto que si no fuesen tales, no las hubiera aceptado el traductor; las imperfecciones restantes son imputables a la limitación del saber, de la inteligencia y de las aptitudes de escritor del traductor —y a la dificultad de toda traducción de esta obra, qué diablos—.

Los lectores deben sumarse al traductor para agradecer la publicación de la traducción a las instituciones y singularmente a las personas de éstas que la hicieron posible desde un principio y por el fin real: la Universidad Nacional Autónoma de México y su Centro de Estudios Filosóficos y el Fondo de Cultura Económica de México; los señores Eduardo García Máynez y Agustín Yáñez, respectivamente director del Centro y coordinador de Humanidades de la Universidad, Arnaldo Orfila y Joaquín Díez-Canedo, respectivamente director y gerente de Producción del Fondo. A estos últimos no puede dejar de agradecerles

particular y expresamente la paciencia con que han acreditado su respeto hasta para los menores escrúpulos de la conciencia intelectual, soportando las repetidas dilaciones causadas por un afán de perfeccionamiento ojalá no totalmente vano.

El traductor

INTRODUCCIÓN
a *EL SER Y EL TIEMPO*

Las páginas que siguen son una exposición de El Ser y el Tiempo *de Martin Heidegger hecha con arreglo a ciertas normas: entresacar los temas integrantes de la articulación esencial de la obra, prescindiendo de todos los que los detallan o completan menos esencialmente; exponer los temas entresacados en un resumen hecho en términos que tradujesen lo más fielmente posible los de la obra; introducir estos términos en forma tal, que sólo por ella fuese inteligible su sentido peculiar; parafrasear sólo en algunos lugares en que resultaba absolutamente indispensable o particularmente indicado, sin sustituir nunca la terminología más fiel por la paráfrasis, sino tan sólo añadir ésta a aquélla; alterar el orden de la obra sólo en aquella medida, muy secundaria y escasa, en que lo imponía el entresacar los temas, y sólo en forma fundada en la articulación misma de la obra —sabido es que las obras sugieren rearticulaciones como las practicadas por los propios autores al refundirlas o corregirlas—. La exposición hecha con arreglo a estas normas quizá sea más rigurosa y "auténtica", sin ser más difícil de seguir, que otras, incluso más extensas y detalladas. En todo caso, ha parecido que pudiera servir de introducción o guía a la lectura de la traducción de la obra de Heidegger y por eso se publica en esta forma.*

I. LA ONTOLOGÍA

La filosofía es, en el aspecto que interesa, un cuerpo de disciplinas: metafísica, lógica, ética... La *ontología,* sea que se tenga por disciplina independiente, sea que se la tome por una parte de la metafísica, sea que ésta se reduzca a la ontología o se identifique con ella, puede considerarse como la disciplina filosófica principal o fundamental, a pesar de haber tenido la historia que se va a resumir enseguida, y aun a pesar de que haya filósofos que niegan su legitimidad.

La ontología es la disciplina filosófica que trata del *ser*. *On* es un nominativo de un participio griego que significa "lo que es", "lo ente", y cuyo genitivo es *ontos*. Pues bien, la pregunta "¿qué es 'lo ente'?" "tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles". Quiere decirse que la ontología —no este nombre, que no se habría formado hasta el siglo XVII— se remonta a la filosofía originaria y maestra de toda la filosofía de Occidente, a la filosofía griega, y que en esta filosofía tuvo realmente una radical primacía. Pero la respuesta dada a aquella pregunta por la filosofía griega, o la ontología desarrollada por esta filosofía, tuvo una consecuencia paradójica: el abandono de la pregunta misma y, naturalmente, de toda nueva respuesta, "como pregunta expresa de una investigación efectiva", por la mayor parte de la filosofía posterior. Se llegó, en efecto, a pensar que el concepto *ser* es a la vez *indefinible* y *no necesitado de definición*. La definición, en sentido riguroso, "en forma", debe hacerse —según la lógica de los griegos, vigente hasta hoy y fundada en su ontología— "por medio del género próximo y la diferencia específica", esto es, por medio del género a que inmediatamente pertenezca lo que se trate de definir y de aquello que lo diferencie dentro de tal género respecto de lo demás que pertenezca también al mismo género. Esta diferencia se llama *específica,* porque lo que mediante ella se diferencia dentro del *género* es una *especie* de éste, o lo que es lo mismo, lo que se define, propiamente, es una especie. En la clásica definición "el hombre es un animal racional", "animal" es el género próximo; "racional", la diferencia específica, y lo que se define, la especie "hombre". Ahora bien, para unos filósofos, el concepto *ser* es el más general de todos, el género supremo: no hay nada que no sea "ser", que no *sea,* en algún sentido; para otros filósofos, el concepto *ser* no es un género, ni siquiera el supremo, sino un concepto que está por encima o más allá de todos los géneros propiamente tales, que los rebasa o "trasciende" a todos: el concepto *ser* es un concepto "trascendente" o "trascendental". Pero sea el género supremo o un concepto trascendental, si la definición debe hacerse ante todo por medio del género próximo, el concepto *ser* es indefinible, puesto que no habría género al que pertenezca y por el cual definirlo. Mas, por otra parte, su definición sería perfectamente innecesaria: "Todo el mundo comprende esto: 'el cielo *es* azul', 'yo *soy* una persona de buen humor', etc."; "'ser' es el más comprensible de

los conceptos”. La consecuencia fue el abandono de la ontología, del *ser* como tema “de efectiva investigación”. La filosofía medieval y sus partidarios posteriores, como los neoescolásticos de nuestros días, a pesar de haber cultivado la ontología, incluso muy prolijamente, y de seguir cultivándola, no habrían hecho en sustancia ningún efectivo, decisivo progreso, como tampoco aquellos filósofos modernos —el más eminente al respecto, Hegel— que han tratado del ser en forma no simplemente incidental o accidental, mientras que la mayoría lo han hecho sólo en esta forma; de suerte que, en suma, la disciplina ontológica desapareció prácticamente del cuerpo de la filosofía, sin más excepción notable que la representada por los aludidos partidarios de la filosofía medieval.

Sin embargo, hay que restaurarla. Hay que volver a preguntarse “¿qué es ‘ser’?” y a esforzarse por responder lo más cumplidamente posible. Ante todo, porque la respuesta que tuvo por consecuencia el abandono de la ontología no ha sido nunca una respuesta ni siquiera clara; por tanto, mucho menos, satisfactoria. Nunca se ha dicho satisfactoriamente, ni siquiera con claridad, en qué consista lo supremo del género “ser” o lo trascendental de este concepto —ni, por tanto, se ha podido decidir claramente y a satisfacción entre los dos términos de esta alternativa—. Ni nunca se ha explicado de tal manera, porque en general ni siquiera se ha intentado explicarlo, cómo pueda ser eso de que todo el mundo comprenda algo indefinible... Pero hay que volver a preguntarse “¿qué es ‘ser’?” y a esforzarse por responder lo más cumplidamente posible, sobre todo, porque tal pregunta es *la* pregunta fundamental, radical, entre todas las preguntas habidas y por haber, entre todas las preguntas que haya cabido y quepa hacer. Hay, incluso, que *empezar* por volver a tener sentido para la pregunta misma, porque hasta el sentido para ella se perdió con la general consecuencia de aquella primera respuesta que se le dio. Hay que empezar por volver a tener sentido para la pregunta misma, volviendo a hacerla en la forma más completa posible, empezando por tratar de comprender lo más plenamente que sea posible su importancia absolutamente singular entre todas las preguntas, para lo cual es, sin duda, lo indicado puntualizar en qué consista o qué implique toda pregunta, una pregunta, en general, y ver cómo la pregunta ontológica, según se la denominará en adelante, muestra en cada uno de los puntos su absoluta singularidad y en conjunto su fundamental radicalidad.

Una pregunta, cualquiera, implica lo siguiente:

1. Algo *de lo que* se pregunta algo. En la pregunta ontológica se pregunta algo *del* “ser”. De aquello *de lo que* se pregunta algo es forzoso tener algún conocimiento, aunque sólo sea el del nombre correspondiente.

2. Lo que se pregunta de lo anterior o aquello *por lo que* se pregunta. En la pregunta ontológica, lo que se pregunta, del “ser”, es *qué es* “ser”, esto es, cuál es el *sentido* de este término. En la pregunta ontológica, aquello *por lo que* se pregunta es el sentido del término *ser*. En la pregunta ontológica, se pregunta

por el sentido de este término.

3. *El que* pregunta o hace la pregunta. La ontológica la hace el filósofo, o más precisamente, el ontólogo. El hacer una pregunta, el preguntar, en general, pero muy en singular el hacer la pregunta ontológica, son modos de comportarse el que las hace, modos de *ser* del que pregunta, que tienen por ende el mismo "carácter de ser" que éste. Se puede preguntar por preguntar, o preguntar de forma que quepa "ver a través", plenamente, del preguntar.

4. Algo o alguien *a lo que* o *a quien* se pregunta, se hace la pregunta. La ontológica hay que hacerla a los *seres* o *entes*. Éstos son, evidentemente, los que pueden responderla, revelando qué sea lo que hace de ellos *seres* o *entes*.

En cada uno de estos cuatro puntos, muestra la pregunta ontológica su absoluta singularidad y, en conjunto, su fundamental radicalidad.

1. Aquello de lo que se pregunta algo *en cualquier otra pregunta* es un *ente,* algo *que es,* en alguna acepción. La pregunta ontológica es la única que no pregunta nada *de ningún ente,* es la única que pregunta algo *de aquello que hace de todos los entes esto, entes,* y que, por lo mismo, no puede ser un ente más: *el ser ha de ser algo distinto de todo ente*. Del ser tiene todo el mundo aquella comprensión a que se hizo referencia, pero si el ser ha de ser algo distinto de todo ente, la comprensión del ser habrá de ser una comprensión distinta de toda comprensión de entes: *el acceso mismo al ser habrá de ser distinto de todo acceso a entes*.

2. Aquello por lo que se pregunta *en cualquier otra pregunta* es un *ente,* en alguna acepción, o *el sentido de un término que miente un ente,* en alguna acepción. La pregunta ontológica es la única que no pregunta *por ningún ente,* en ninguna acepción, ni *por el sentido de ningún término que miente un ente* en alguna acepción; es la única que pregunta *por el sentido del término que mienta aquello que es distinto de todo ente*. Ahora bien, mientan entes todos los términos del lenguaje humano menos los pocos que mientan el ser, o son conceptos de entes todos los conceptos del pensamiento humano menos los conceptos que constituyen la significación o el sentido de los pocos términos que mientan el ser; por consiguiente, para enunciar el sentido de estos pocos términos, *para hablar del ser o pensarlo,* serán menester conceptos y términos distintos de todos los conceptos y términos del pensamiento y del lenguaje humano, *será menester todo un lenguaje, todo un repertorio de conceptos peculiar*. Lo propio de los entes y los conceptos y términos relativos a ellos son "ónticos"; lo propio del ser y los conceptos y términos relativos a él, "ontológicos". El ser mismo, concebido *en cuanto* ser *de un ente* es óntico; concebido *en cuanto ser,* aunque sea de un ente, es ontológico.

3. Entre todos los entes conocidos en forma directa por el hombre, *preguntas* no las hacen ni los seres inanimados, ni los demás seres vivos, ni siquiera los más altos de todos estos entes infrahumanos, sino que *las hace únicamente él, el hombre mismo*. Ahora bien, la pregunta ontológica es la única que pregunta por

el sentido del término *ser;* mas ella misma es un modo de *ser* del que la hace, del hombre; luego *cae bajo aquello de que pregunta por el sentido, bajo el ser, como no cae ninguna de las demás preguntas* que el hombre haya hecho o pueda hacer. La pregunta ontológica debe hacerse de forma que quepa "ver a través" de ella plenamente: ¿qué implicará esto?...

4. ¿Habrá que hacer la pregunta ontológica por igual a *todos* los entes, o habrá *un* ente singularmente señalado para responderla, para revelar qué sea el *ser?...* Lo hay: *el mismo ente que hace la pregunta, el hombre mismo*. El hombre, en general, tiene del ser aquella comprensión a que se hizo referencia, y ninguno de todos los demás entes conocidos en forma directa por él tiene siquiera tal comprensión del ser. Tal comprensión no es la plena en que debe consistir la ontología, no es una comprensión "ontológica", pero es una comprensión, que se puede llamar *preontológica*. Radicalmente, no es ninguna comprensión en un sentido *intelectual,* sino que es una comprensión de un sentido más básico y decisivo que todo lo intelectual. El hombre es un ente cuyo *ser* consiste en *irle éste*. Para cada uno de nosotros, ser es este irnos nuestro propio ser, este jugárnoslo —al ser o no ser, en que consiste radicalmente nuestra vida, nuestro vivir—, a cada instante de él. Nuestro ser consiste, radicalmente, en este tener que tomar o prender en nuestras manos, por decirlo así, nuestro ser mismo, para ser. Éste es el sentido radical de la humana "comprensión" del ser. Y es, justo, porque el hombre, en cuanto ente u ónticamente, tiene que "comprender" *así* su ser, por lo que lo "comprende" *preontológicamente* en general y por lo que se ha esforzado y debe volver a esforzarse por "comprenderlo" *ontológicamente;* porque es entre todos los entes conocidos en forma directa por él el único que ónticamente tiene que comprender y comprende preontológicamente el ser, es también el único que puede y debe esforzarse por comprenderlo ontológicamente, haciéndose *a sí mismo* la pregunta "¿qué es 'ser'?" Mas debe hacérsela de forma que quepa "ver a través" de ella plenamente; ahora bien, para esto es menester, puesto que la pregunta ontológica es un modo de su *ser,* que comprenda no sólo preontológicamente su ser, y el ser en general, sino que comprenda ontológicamente su ser, de forma que quepa "ver a través" de él plenamente, antes de y para comprender ontológicamente, sobre todo en la misma forma, el ser en general; o lo que es lo mismo: la *ontología del hombre es la "ontología fundamental" para o de la "ontología general*". La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución *óntica* del hombre, el *ser* del hombre, es la condición de posibilidad —y de necesidad— de toda *ontología,* la de su ser o fundamental y la general o del ser en general. Y a la inversa, por radicar así toda ontología en el ser del hombre, en su constitución óntica, la ontología lo diferencia ónticamente de todos los demás entes: la característica óntica del hombre es la de que *es* ontológico u ontólogo.

Este ser del hombre, irle el ser, merece que se le reserve exclusivamente el tradicional nombre "existencia", y recomienda que al hombre mismo se le dé un

nombre que lo denomine justo por este su ser: *Dasein,*[1] infinitivo alemán que significa "existir", pero que es ineludible traducir literalmente por "ser ahí", porque el componente *da,* que significa "ahí", expresaría justamente el miembro central de la articulada constitución del ser del hombre, de la "existencia", según se verá. El "ser ahí" es, pues, el *ente* hombre; y la "existencia", el *ser* de este ente, su esencia —"hasta donde se puede hablar de esencia"—... Y así, se puede decir que "la esencia del 'ser ahí' es la 'existencia'".

El hacer de nuevo la pregunta ontológica, de forma que quepa "ver a través" de ella plenamente, el rehacer la ontología general en la misma forma, requiere empezar por hacer de la misma forma la ontología, fundamental, de la "existencia" del "ser ahí", o una "analítica existenciaria". "Analítica", porque para Kant es "el negocio de los filósofos" la "analítica" de "los secretos juicios de la razón común" o vulgar, o de lo que pasa por "comprensible de suyo", como pasa por serlo eminentemente el ser, según se ha visto. Mas la analítica kantiana es una teoría de las categorías —de la naturaleza—, mientras que la analítica que hace falta debe ser una teoría de los conceptos fundamentales de la "existencia" del "ser ahí"; ahora bien, el "ser ahí" es un ente esencialmente diferente de todos los demás entes, que no tienen la forma de ser del "ser ahí", la forma de ser que es la "existencia"; por consiguiente, habrá que dar ya terminológicamente expresión a la diferencia entre los conceptos fundamentales de la "existencia" del "ser ahí" y los del ser de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", reservando para estos últimos conceptos el nombre de "categorías" y dando a aquellos otros el de "existenciarios", y el de "existenciariedad" a la articulada constitución de la "existencia" tomada en su unitaria totalidad, porque debiendo distinguirse en general entre lo "óntico" y lo "ontológico", debe distinguirse en especial entre lo "óntico" del "ser ahí" y lo "ontológico" de la "existencia", denominando lo primero "existencial" y lo segundo "existenciario". Por esto, analítica "existenciaria". La comprensión *preontológica* del ser es *existencial;* la comprensión de la "existencia" que hace "ver a través" de ésta plenamente es *existenciaria,* es la analítica "existenciaria", que se condensa, cabe decir, en el "existenciario" "existenciariedad".

Lo dicho anteriormente acerca del ser del hombre no fue sino una anticipación del meollo de la analítica existenciaria, exigida por el ser menester mostrar desde el primer momento la necesidad y la posibilidad de hacer de nuevo la pregunta ontológica, lo que condujo a mostrar en definitiva cómo es, según se puede ya decir, la constitución *existencial* del "ser ahí", la condición de posibilidad —y de necesidad— de la analítica *existenciaria* y de la ontología general, o de la ontología en general. Al "ser ahí" es esencial, según se verá, "ser en el mundo", como condición de posibilidad de que para el "ser ahí" se den entes dentro del mundo, entes "intramundanos", entre ellos los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí". Por lo mismo, ya la comprensión preontológica del ser, esencial al "ser ahí", implica una comprensión del ser del mundo y del ser de los

entes intramundanos, o lo que es igual, la constitución existencial del "ser ahí" es la condición de posibilidad —y necesidad— también de las ontologías de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí".

Una vez mostrada, por medio de la anticipación de su meollo, la necesidad y posibilidad de la analítica existenciaria, se puede y se debe proceder a desarrollarla, pero no sin indicar antes cuál ha de ser su método.

Este método es, ante todo y sobre todo, "fenomenológico", pero sobre la base de una concepción peculiar de la "fenomenología". Este término es un compuesto de otros dos que se remontan a los términos griegos *phainómenon* y *logos.* El sentido primitivo de este último sustantivo es el mismo que el de una voz del verbo también griego *apophainein,* voz cuyo sentido propio es el de *mostrarse* algo tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. Por su parte, el término *phainómenon* es la forma neutra de un participio del verbo simple *phainein,* del que es un compuesto el verbo *apophainein,* y significa *lo que* se muestra tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. El nombre *fenomenología* no quiere, pues, decir sino: hacer o dejar que se muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo lo que es susceptible de mostrarse así; no es sino el nombre para un concepto metodológico, para el principio o "máxima" metodológica "¡a las cosas mismas!" El nombre *fenomenología* y nombres como *teología, biología, sociología* tienen una semejanza de composición y significación sólo aparente: los últimos mientan los *entes* del *logos,* del mostrarse o dejar o hacer que se muestre, respectivamente, Dios, los seres vivos o la vida o los "fenómenos" biológicos, la sociedad o los "fenómenos" sociales; el nombre *fenomenología,* en cambio, se limita a mentar la *manera* de mostrarse o dejar o hacer que se muestre —lo que sea—; aunque la verdad sería que hay un "fenómeno" por excelencia, algo que por excelencia necesita y puede mostrarse tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo: el *ser,* precisamente. El ser no se muestra tal como es en sí mismo y por sí mismo de buenas a primeras, por decirlo así. Por no ser el *ser* ningún *ente,* tampoco es ya simplemente accesible como ninguno, según se apuntó en pasaje anterior. El ser necesita especialmente mostrarse o que se le haga o deje mostrarse tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. Pero el ser ha de poder, también especialmente, pues, mostrarse o hacerse o dejarse mostrar tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo —si ha de ser posible la ontología, y ya se ha visto cómo ésta tiene la condición de su posibilidad, y necesidad— en la constitución existencial del "ser ahí", en la real o efectiva comprensión preontológica del ser, que es un real o efectivo mostrarse el ser o hacer o dejar que se lo muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo, aunque no sea todavía en forma que quepa "ver a través" de él plenamente. En conclusión, la *ontología* no es posible con otro *método* que el de la *fenomenología,* ni ésta tiene un *objeto* más propio que el de la ontología, y ambas, ontología y fenomenología, no son sino la *filosofía* misma definida respectivamente por su objeto y por su método.

El método de la analítica existenciaria es, además, "hermenéutico". *Hermenéutica* quiere decir originalmente "interpretación" o "exégesis". La comprensión preontológica del ser, esencial al "ser ahí", sería, esencialmente, *interpretativa*. La analítica existenciaria, que, en cuanto tiene por condición de su posibilidad tal comprensión, no hace en realidad sino desenvolver ésta hasta que quepa "ver a través" plenamente, es *exegética*. El distinguir entre aquella comprensión *interpretativa* y esta comprensión *exegética* responde a la distinción entre lo *existencial* y lo *existenciario*. El *logos* de la fenomenología del "ser ahí" es un *logos exegético* o *hermenéutico* en este sentido *existenciario*.

El método de la analítica existenciaria es, en fin, "trascendental". El ser es lo pura y simplemente trascendente, pues que es lo único distinto de todo ente, lo trascendente a todo ente, según se apuntó ya en pasaje anterior. Por lo mismo, toda comprensión del ser, pero eminentemente la existenciaria, es *trascendental*.

Indicado cuál ha de ser el método de la analítica existenciaria, procede ya iniciar su desarrollo, pero ¿por dónde? Para resolver esta cuestión metodológica, es de nuevo necesaria una anticipación. El "ser ahí" es siempre en algún "modo de ser". El "ser ahí" *es* el *modo* del caso. Pero hay dos modos de ser del "ser ahí" cardinalmente fundamentales: el modo de la "propiedad" y el modo de la "impropiedad". El "ser ahí" que es en el modo que es el modo de la "propiedad", es "él mismo" en el doble sentido de ser *dueño* de sí mismo —de "comprenderse" a sí mismo— en lo que él mismo es más *peculiarmente* —esta misma "comprensión" de sí mismo—. El "ser ahí" que es en el modo que es el modo de la "impropiedad", no es "él mismo", sino "uno" *como* "los otros", "uno" *de* "los otros", o simplemente "uno" y a lo sumo un "uno mismo": por tanto, no es dueño de *sí mismo* en lo que *él mismo* es más peculiarmente. Pero hay un modo de ser del "ser ahí", justamente aquel en que el "ser ahí" es "inmediata y regularmente", el modo del término medio de la vida diaria, el modo de la "cotidianidad media" o simplemente de la "cotidianidad", que es el modo de la "indiferencia" entre los modos de la "propiedad" y la "impropiedad", los cuales no son sino, recíprocamente, modificaciones de él. Dentro del modo de la "cotidianidad", y por tanto de cualquier otro modo de ser del "ser ahí", o del "ser ahí" en general, es a su vez *el* modo de ser fundamental el modo del "ser en el mundo": él da el punto de vista para comprender los modos de la "propiedad", la "impropiedad" y la "indiferencia" entre ambos. El "ser en el mundo" es una "estructura", a la vez unitaria y triple: sin menoscabo de su unidad, se destacan en ella los elementos del "mundo", del "quién" sea en el mundo, y del "ser en" el mundo. Pues bien, estos tres elementos, en el orden en que se acaba de mentarlos, suministran a la analítica existenciaria sus tres primeros temas. Pero como son sólo tres elementos de una estructura unitaria, el análisis de cada uno de ellos no puede ser sino un análisis de la estructura misma simplemente desde el punto de vista de cada uno de sus tres elementos.

II. EL MUNDO

MUNDO del “ser en el mundo” en el modo de la “cotidianidad” es, por ejemplo, “el mundo en que trabaja un trabajador manual”; en que, por ejemplo, más preciso todavía, un trabajador manual martilla con un martillo. Dentro de un mundo semejante se dan entes “intramundanos”, pero se dan como “útiles” que se manejan.

El manejar útiles es un modo del ser del “ser ahí” que debe llamarse, por una razón que sólo puede darse con pleno sentido posteriormente, el modo del “curarse de” útiles manejándolos o “curarse de” manejar útiles. El “ser ahí”, que es o “existe” “inmediata y regularmente” en el modo de la “cotidianidad”, es o “existe” “inmediata o regularmente” también en este modo del “curarse de”, lo que equivale a que la “cotidianidad” es “inmediata y regularmente” “curarse de” útiles o “curarse de” manejarlos.

Quien martilla con un martillo *sabe* martillar, *ve* cómo hay que *usar* el martillo *en torno,* sin que este “ver en torno”, entrañado por todo “curarse de” útiles, sea un ver en el sentido exclusivo de la percepción visual, sino una generalización de ésta, ni un saber en sentido intelectual alguno, sino el *saber* hacer que entra en el *hacer* mismo.

Un útil *en cuanto tal* no es posible aislado, sino tan sólo en ciertas relaciones o “referencias”, que por tanto no le son extrínsecas, sino que lo constituyen en cuanto útil o en lo que *es,* en útil, o que constituye su *ser* mismo: el martillo *es* “para” martillar, pero como el martillar *es* “para” colgar un cuadro en la pared, el cuadro *es* “para” colgarlo en la pared, y como el colgarlo en la pared *es* “para” adornar la habitación, la habitación *es* “para” habitarla de cierto modo. Las “referencias” *del martillar* “para” colgar, *del colgar* “para” adornar, son “referencias” constituyentes *del martillar* y *del colgar,* del “curarse de”; pero las “referencias” *del martillo* “para” martillar, *del cuadro* “para” colgarlo, *de la habitación* “para” habitarla, son “referencias” constituyentes *del martillo, del cuadro y de la habitación,* de los “útiles” en cuanto tales. El martillo “refiere”, así, al cuadro, a la pared, a la habitación. Pero el martillo “refiere” también al hierro y la madera de que está hecho como de materiales “naturales”. Cualquier útil “refiere” al “todo de útiles” que es el local o lugar que sea, y a la naturaleza, pero a aquella en la que “el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’”, es decir, a aquella que es “todo de útiles” también, no a la de la ciencia natural. Los útiles “refieren”, en suma, al “mundo circundante” como “todo de útiles” y a la naturaleza que forma parte de este mundo: “Un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones públicas de alumbrado, la oscuridad, es decir, la específica alternación de la presencia y la ausencia de la luz del día, la ‘posición del sol’. En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema del mundo”. Dentro

de este “mundo circundante” se dan los útiles como “entes intracircunmundanos”: uno de éstos, simplemente, es la misma naturaleza, en el sentido indicado.

El “ser ahí” que martilla “se conforma” “con” el martillo “al” martillar. En general, el “ser ahí” que “se cura de” manejar un útil “se conforma” “con” el útil “al” manejarlo. Pero hay un “conformarse” *óntico,* o más exactamente, *existencial* y un “conformarse” *ontológico,* o más exactamente, *existenciario*. El “conformarse” *existencial* es un “conformarse” con que los útiles sean como son, lo que son, que no se da en aquellos casos en que justamente uno no “se conforma” con ellos, sino que todo lo contrario, los trabaja, mejora o destruye. El “conformarse” *existenciario* es aquel “conformarse” con que los útiles sean como son, sean lo que son “en sí”, que se da incluso en aquellos casos en que no se da el *existencial:* el *no* “conformarse” *existencialmente* con un útil, que es el destruirlo, es un “conformarse” *existenciariamente* con él tanto como cualquier “conformarse” *existencialmente* con un útil; para destruir *existencialmente* un útil hay que “conformarse” con él en el mismo sentido *existenciario* que para “curarse de” él de cualquier otro modo *existencial.* Del “conformarse” *existencial* es una “ontologización” el “conformarse” *existenciario,* que es el único que por el término *conformarse* se entenderá en adelante.

Recíprocamente, el martillo es un ente “con” que el “ser ahí” que martilla “se conforma” “al” martillar. En general, un útil es un ente “con” que el “ser ahí” que “se cura de” “se conforma” “al” “curarse de”.

El *“con”* un útil y el *“al”* “curarse de” son “referencias”. La referencia del “a” *del conformarse* es *del “ser ahí”.* La correlativa “referencia” del “con” *del útil* “con” que “se conforma” el “ser ahí” requiere un término correlativo del término *conformarse:* “conformidad”. El “conformarse a...”, o simplemente el “*conformarse”,* es *del “ser ahí”.* La “conformidad” del útil “con” que “se conforma” el “ser ahí” es *del útil.*

Las “referencias” del “para” del “curarse de” y del “con” y “a” del “conformarse” integran series que acaban en un término que ya no es ningún “curarse de” “para” otro “curarse de”, ni ningún “conformarse con... a... ”, sino el *ser* mismo de un “ser ahí”: el “conformarse” “con” el martillo “al” “curarse de” martillar es “para” “conformarse” “con” el cuadro “al” “curarse de” colgarlo en la pared, el “conformarse” “con” el cuadro “al” “curarse de” colgarlo en la pared es “para” “conformarse” “con” la habitación “al” “curarse de” adornarla, el “conformarse” “con” la habitación “al” “curarse de” adornarla es “para” “conformarse” con la habitación “al” “curarse de” habitarla de cierto modo, pero el “conformarse” “con” la habitación “al” “curarse de” habitarla de cierto modo ya no es “para” ningún otro “conformarse” “con” ningún otro útil “al” “curarse de” —nada más—, sino que el “conformarse” “con” la habitación “al” “curarse de” habitarla de cierto modo, es “por mor de” habitarla, de vivir en ella, de “existir” en ella, de ser en ella, de ese modo, o de vivir, de “existir”, de ser, de cierto modo, un

“ser ahí”. “Por mor de” ese su *ser,* “se conforma” este “ser ahí” “con” los útiles enumerados “al” “curarse de” en los modos correspondientes, y estos “conformarse” “con” “al” “curarse de” y estos “curarse de” son los unos “para” los otros. En general, el “ser ahí”, “por mor de” su *ser,* se “conforma” “con” los útiles “al” “curarse de” en uno u otro modo.

El “por mor” “significa” un “para” de un útil —el martillo “para” martillar—, éste un “para” de un “curarse de” —el martillar “para” colgar el cuadro—, éste un “a” de un “conformarse”—el “conformarse” “al” colgar el cuadro—, éste un “con” de una “conformidad” —la “conformidad” del cuadro “con” que uno “se conforma” al colgarlo—. El todo de estas “referencias” del “para” del útil, del “para” del “curarse de”, del “a” del “conformarse” y del “con” de la “conformidad”, en cuanto así “signi-ficativas”, es la “significatividad”. Las “referencias” que integran este todo o la “significatividad” son lo que son, en cuanto son tal “significar”, es decir, se reducen a él, se agotan en él, que es el “significarse” el “ser ahí” a sí mismo *su “ser en el mundo”* o, en cuanto que su “ser en el mundo” es constituyente de él mismo, del “ser ahí”, es el “signi-ficarse” el “ser ahí” *a sí mismo* en su “ser en el mundo”, *en su ser,* o es una parcela o modalidad de la “comprensión” del ser esencial al “ser ahí”, en el sentido expuesto en el capítulo I, a saber, la parcela o modalidad de la “comprensión” *de su "ser en el mundo”, “del mundo”* “en” que es y *del “ser en”* el mundo: el “en” del “ser en” el mundo resulta definido por lo pronto por las “referencias” de la “significatividad” o por ésta. Esta parcela o modalidad de la “comprensión” del ser esencial al “ser ahí” es el “referirse” mismo a que se reducen, en que se agotan, que son las “referencias” de la “significatividad”, es el “signi-ficar” mismo de ésta o de sus “referencias”.

Las “referencias” del “para” *de los útiles* y de la “conformidad”, que es de suyo *de los útiles, constituyen* el *ser* mismo de los útiles, que bien se puede llamar el “ser a la mano”, como a los útiles mismos, por consiguiente, “entes a la mano”. Los útiles son, pues, entes cuya forma de ser no es la del “ser ahí”, la “existencia”, sino esta otra, muy diferente, del “ser a la mano”. El *“ser* a la mano” es lo que hace que los útiles sean los *entes* que son.

Las “referencias” del “para” de los útiles y del “curarse de”, de la “conformidad” y del “conformarse” o, en suma, la “significatividad” *constituye* el *ser* mismo del mundo, la “mundanidad”. El mundo es, pues, un ente cuya forma de ser es la “mundanidad”; la “mundanidad” es el *ser* que hace que el mundo sea el *ente* que es; pero como la “mundanidad” está constituida por la “significatividad”, y ésta integrada a su vez no sólo por las “referencias” del “para” *de los útiles* y de la “conformidad”, que de suyo es *de los útiles,* sino también por las “referencias” del “para” del “curarse de”, del “conformarse” y del “por mor”, que de suyo son *del “ser ahí”,* el mundo no tiene la forma de ser de los útiles, el “ser a la mano”, el mundo no es un “ente a la mano”, un útil: el mundo es un ente integrante del “ser en el mundo” del “ser ahí”. “Significatividad”, “mundanidad” y “mundo” son *existenciarios,* no *categorías* como “ser a la mano”

y “útil”.

En el sentido primitivo del término, *el mundo,* “en” que es el “ser ahí”, *es el ente constituido por las “referencias”* del “para” de los útiles y del “curarse de”, la “conformidad”, el “conformarse” y el “por mor”, o *por la “significatividad”* o *“mundanidad”,* que definen por de pronto el “en” mismo del “ser en” él, el mundo, el “ser ahí”, siendo como un fondo sobre el cual se dan los “útiles”, como entes “intramundanos”, para el “ser ahí”.

El “ser ahí” no es, pues, primitivamente un “sujeto” sin mundo, que entre posteriormente en relación con éste: el “ser ahí” está *constituido* por el “ser en el mundo” y por tanto el mundo mismo es un ente *constituyente* del “ser ahí”.

Por lo mismo, el “ser ahí”, con *su* “significatividad” o “mundanidad” y *su* mundo constituido por ésta, es la condición de posibilidad, el *a priori,* del darse útiles, como entes “intramundanos”, en cuanto tales. Si no hubiera seres como los humanos, entes que han de vivir, de “existir”, de ser de cierto modo, “por mor” del cual ser adornar las habitaciones, y “para” esto colgar cuadros en las paredes, y “para” esto martillar, tampoco *podría* haber entes como “martillos”, “cuadros” y “habitaciones” en cuanto tales, como entes “para” martillar, “para” colgar, “para” adornar o habitar de cierto modo. Si no hubiera seres humanos, entes cuyo ser es “irles éste”, tener que tomar o prender con sus manos su ser, “comprender” su ser o “por mor de” éste “curarse de” “para”, “conformarse” “a” “con” —útiles, tampoco *podría* haber estos entes en cuanto tales—. Si no “existieran” “seres ahí”, tampoco podrían “ser a la mano” “entes a la mano” en cuanto tales. “Inmediata y regularmente”, el “ser ahí” “es en el mundo” en el modo de la “cotidianidad”, y ésta es “curarse de” los entes “intramundanos” cuya forma de ser no es la del “ser ahí”, sino la del “ser a la mano”, “absorberse... en las referencias constitutivas del ser a la mano del todo de útiles”.

Del sentido primitivo del término *mundo* son simplemente derivados los otros sentidos del mismo término:

1) el *todo* de los entes “intramundanos”, el “mundo”, entre comillas, como se escribirá en adelante, para distinguirlo del mundo en el sentido primitivo del término;

2) una *región* de entes, por ejemplo, los entes del matemático, los números, las figuras geométricas: el mundo del matemático o de lo matemático;

3) el *ser* del mundo en el sentido primitivo, la “mundanidad”;

4) el *ser* de los entes intramundanos.

En conclusión, el mundo no es el “mundo”, el todo de los entes “intramundanos”: este todo es él mismo un ente “intramundano”. El mundo es el todo de los “para”, los “con” y los “a”, todo “en” que es el “ser ahí”, es decir, todo constituyente del “ser ahí” en cuanto éste *es* “conformándose” “con” “al” “curarse de” “por mor de” su ser mismo; y todo “en” que se dan los entes “intramundanos”, es decir, todo que es la condición de posibilidad de estos entes en cuanto tales, inclusive el otro todo, el de ellos, que es el “mundo”, ya que estos

entes sólo son posibles en cuanto tales, en cuanto “son a la mano” o son “para” el “curarse de” ellos o en el modo de la “conformidad” “con” ellos que es peculiar de ellos. “Intramundano” y “mundo” son *categorías,* no *existenciarios* como “mundo” y “mundano”.

Ahora bien, los útiles tienen sus “sitios”, *son,* “son a la mano”, en estos “sitios”: les es inherente, a su *ser* mismo —al “ser a la mano”— es inherente, cierta “espacialidad”. Pero estos “sitios” de los útiles no son “lugares” del “espacio”: la “espacialidad” de los útiles, del “ser a la mano”, no es la “espacialidad” del “espacio”; es una “espacialidad” que tiene por condición, por *a priori,* una “espacialidad” del “ser en el mundo” del “ser ahí”, o de éste, que tampoco es la “espacialidad” del “espacio”. Lo mismo que el “mundo” es un ente “intramundano”, lo es el “espacio”. Lo mismo que el término *mundo* tiene un sentido derivado del sentido primitivo del término *mundo,* el término *espacio* tiene un sentido derivado del sentido del término *espacialidad* de los útiles y del “ser a la mano”, del “ser en el mundo” y del “ser ahí”.

Un útil no era posible aislado, sino en “referencias” a un todo de útiles y del “curarse de”. Estas “referencias”, que tenían por último término el “ser ahí” de un “por mor de” *ser* éste de cierto modo, integraban el todo de la “significatividad” o “mundanidad” constituyente del mundo, condición de posibilidad o *a priori* del darse los útiles. Pues bien, las mismas “referencias” implican cierta “espacialidad”. La “referencia” del “para” de un útil, que lo “refiere” a un todo de útiles, es a una el “sitio” del útil en un todo de “sitios”, el todo de “sitios” del todo de útiles: el “para” del *cuadro* “para” colgar en la *pared* de la *habitación,* al “referir” así el cuadro al todo de útiles que es la habitación, lo “refiere” a su “sitio”; el “para” del martillo “para” martillar el clavo de que va a quedar colgado el cuadro, “refiere” el martillo al “sitio” donde se martilla; el “para” mismo del martillo “para” martillar en general, “refiere” el martillo al “sitio” donde mejor estar a la disposición “para” martillar lo que sea. El “sitio” de un útil tiene por condición de posibilidad el todo de “sitios” del todo de útiles a que lo “refiere” tal “para”. Pero a su vez el todo de “sitios” del todo de útiles tiene por *a priori* un “paraje”: el todo de “sitios”, del cuadro, de la mesa, del sillón, que, además de ser el todo de estos útiles, es la habitación, es un todo, por ejemplo, que “da al mediodía”, lo que quizá decidió a colgar el cuadro en la pared en que menos le dará el sol; el “mediodía” es el “paraje” sobre el fondo del cual, como cabe decir, se “orientó” la construcción de la casa, de tal forma que aquella habitación diera al mediodía, y, como una consecuencia más, sobre el fondo del cual se “colocan” los muebles de la habitación. Pero “sitios” y “parajes” no son “lugares” del “espacio”, determinables astronómica o geográfica y matemáticamente en éste; “sitios” y “parajes” son una “conformidad” “espacial” de los útiles determinada por el “conformarse con” éstos “al curarse de” ellos de un modo u otro, por ejemplo, para insistir en los anteriores, “al curarse de” colgar el cuadro en la pared en que menos le dará el sol, “al curarse de” orientar la casa de tal forma que

aquella habitación diera al mediodía. Y esta determinación de “sitios” y “parajes” por el “conformarse” del “curarse de” pende toda de ciertos “decisivos” “conformarse” o “curarse de”, o modos de ser, del “ser ahí” que “es en el mundo”. “El ‘arriba’ es el ‘en el tejado’; el ‘abajo’, el ‘en el suelo’; el ‘detrás’, el ‘a la puerta’; todos los “dondes” se descubren por medio de las idas y venidas y los caminos del “curarse de” cotidiano. “Así tiene el Sol, cuya luz y calor es de uso cotidiano, sus señalados sitios, descubiertos por el ‘ver en torno’, con arreglo a la cambiante posibilidad de emplear una y otro: salida, mediodía, puesta, media noche. Los sitios de este ente ‘a la mano’ de cambiante modo y sin embargo constantemente por igual, resultan claras ‘señales indicativas’ de los parajes que radican en ellos. Estos parajes del cielo, que no necesitan tener aún sentido geográfico alguno, proporcionan el previo ‘adonde’ a toda determinación especial de parajes susceptibles de llenarse con sitios. La casa tiene su fachada al mediodía y su fachada al norte; por respecto a ellas está orientada la distribución de los ‘espacios’; y dentro de éstos a su vez el ‘arreglo’ de los enseres domésticos según el correspondiente carácter de útiles. Iglesias y sepulcros, por ejemplo, están plantados según la salida y puesta del Sol, los parajes de vida y muerte en vista de los cuales está determinado el ‘ser ahí’ mismo en lo que se refiere a sus más peculiares posibilidades de ser en el mundo.” Los todos de “sitios” de los útiles sobre el fondo de los “parajes” son lo que constituye lo “circundante” de estos entes en cuanto se dan en el mundo “circundante”.

Mas esta “espacialidad” de los útiles, de los entes “intracircunmundanos” en cuanto tales, es obra de una “espacialidad” peculiar del “ser en el mundo” del “ser ahí”, o de éste mismo. El “curarse de” un útil, de un ente “intracircunmundano”, entraña un “des-alejamiento”, en alguna “dirección” dentro de un “paraje”, del ente “de” que “se cura". Este “des-alejamiento” no es el acercar “materialmente” un útil. El acercar “materialmente” un útil es un modo *existencial* del “desalejamiento” *existenciario,* que es un “desalejamiento” en el sentido de que el “curarse de” un ente lo hace presente en el primer término de nuestro vital interés, lo destaca, lo apronta, en suma, hace o deja que se dé para el “ser ahí”. Por lo mismo, la correspondiente “cercanía” y la correlativa “lejanía” no son las “distancias” mensurables matemáticamente en el “espacio”, sino aquellas “cercanías” y “lejanías” que al manipular y usar calcula “a ojo”, que se “estiman” variablemente según las variaciones del “curarse de” y que incluso pueden estar en relación inversa con aquellas “distancias” —como tampoco las “direcciones” en que “desaleja” este “desalejamiento” coinciden con las de las “dimensiones” del “espacio”—. “Decimos: hasta allí hay un paseo, un salto, ‘la distancia de un pitido’. Estas medidas expresan no sólo que no pretenden ‘medir’, sino que la lejanía estimada corresponde a un ente hacia el que se va en el ‘curarse de’... Pero también cuando nos servimos de medidas más exactas y decimos ‘hasta casa hay una media hora’, tiene que tomarse esta medida como medida de estimación. ‘Una media hora’ no son 30 minutos, sino una duración que no tiene ‘longitud’

alguna en el sentido de una extensión cuantitativa. Es una duración interpretada en cada caso partiendo de habituales, cotidianas maneras de 'curarse de'" "... los caminos... que llevan a los entes lejanos [tienen] diferente longitud cada día. Lo 'a la mano' del mundo circundante... hace frente en la cotidianidad del 'ser ahí' que 'se cura de' 'viendo en torno'. Andando sus caminos, no recorre el 'ser ahí'... un segmento del espacio, no 'devora kilómetros'; el acercamiento y des-alejamiento es en cada caso 'ser, curándose de, relativamente a' lo acercado y des-alejado. Un camino 'objetivamente' largo puede ser más corto que otro 'objetivamente' muy corto, pero que quizá es 'difícil' y se le hace a uno infinitamente largo". "Para el que lleva, por ejemplo, lentes, está este útil, a pesar de hallarse en el sentido de la distancia tan cerca que lo tiene 'sobre la nariz', mucho más alejado en el mundo circundante que el cuadro colgado de la pared frontera. Es un útil que se halla tan poco cerca, que con frecuencia no se da al pronto con él... Es lo que pasa también, por ejemplo, con la calle, el útil para andar. Al andar se lo toca a cada paso, y parece ser lo más cercano y más real de todo lo 'a la mano', desplegándose, por decirlo así, en contacto directo con determinadas partes del cuerpo, las plantas de los pies. Y sin embargo está mucho más alejado que el conocido con quien al andar así se tropieza 'en la calle' a la 'distancia' de 20 pasos. De la cercanía y lejanía de lo inmediatamente 'a la mano'... decide el 'curarse de'... Aquello cabe lo cual éste se detiene... es lo más cercano y regula los desalejamientos." En suma, la cercanía, en cierta dirección, del útil significa que éste no tiene simplemente su lugar en el espacio, sino que en cuanto útil es esencialmente aplicado, instalado, enderezado, aprontado. El hacer o dejar que se dé un todo de "conformidad" es "con igual originalidad" un "conformarse" "desalejando-dirigiendo" en un "paraje", o hacer o dejar que se dé la "espacialidad" de lo "a la mano".

El "sitio" resulta constituido por el "desalejamiento" y la "dirección" en el "paraje" determinado por el "curarse de". Todo "desalejamiento" toma desde luego una "dirección" dentro de un "paraje" desde el cual se "desaleja" lo "desalejado" para darse en su "sitio". Y justo por este "desalejamiento" en una "dirección", en que se dan los útiles para el "ser ahí" que se cura de ellos, se ha llamado a su *ser* mismo "ser *a la mano".*

El "ser ahí" *es* tan esencialmente "des-alejador", que su "desalejar" implica una "lejanía", siquiera mínima, que el "ser ahí" nunca puede "salvar". Puede "desalejar" el "desalejamiento" mismo, pero entonces es éste el que queda a la mínima "lejanía". Al fijar la atención en el cuadro, se lo "desaleja". Al fijarla más, se lo "desaleja" más. Pero por mucho que se fije la atención en él, por mucho que se lo "desaleje", siempre queda a cierta "lejanía". Y si se fija la atención en el "des-alejamiento" mismo del cuadro con su no salvada "lejanía", el "des-alejamiento" con su "lejanía" resultan lo "des-alejado" —a cierta "lejanía"—.

Esta "espacialidad" del "ser ahí" no es desde luego el "lugar" de su "cuerpo", pero tampoco un "ser a la mano" en un "sitio" de un "paraje", porque el "ser ahí"

no es un útil, no es un ente cuya forma de ser sea la del “ser a la mano”. El “ser ahí” está, *es,* en un “aquí” —por relación a un “allí” de lo “circundante” en el mundo “circundante”—: correlativo del “sitio” en que un útil “es a la mano” por obra del “desalejar”, en una “dirección”, esencial al “ser ahí”, es este “desalejar”, en una “dirección”, es el “curarse de”, del “ser ahí”, que éste interpreta, por virtud de esta correlación, como un “aquí”, que no es un “sitio”. “Desalejamiento” y “dirección” aportan una nota más a la definición del sentido del “en” del “ser en” el mundo del “ser ahí”. Éste es “en” el mundo en el sentido de *ser* “conformándose con” los útiles “al curarse de” ellos, “desalejándolos” en cierta “dirección”.

Esta “fenomenología” de la “espacialidad” de los útiles y del “ser en el mundo” del “ser ahí” redondea la del mundo, al mostrar cómo ambas originan lo “circundante” del mundo, el mundo “circundante”, que es lo que constituye con peculiar *aprioridad* la espacialidad inherente a todo mundo.

III. QUIÉN ES EN EL MUNDO

El "ser en el mundo" es, "con igual originalidad" que un darse útiles o entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí", un darse entes "intramundanos" cuya forma de ser es la del "ser ahí", o que "son en el mundo" igualmente, o cuya forma de ser es un "ser ahí con", a saber, "los otros". Ya cualquier útil, a la vez que "refiere" a otros útiles, hasta "referir" al "mundo", y a los "curarse de", "referencias" que constituyen la "mundanidad" del mundo, "refiere" a "los otros". "La 'descripción' del inmediato mundo circundante, por ejemplo, del mundo del trabajador manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitantemente* los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente 'a la mano'... entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que 'cortarlo a la medida'. Igualmente hace frente en el material empleado el productor o 'proveedor' del mismo como aquel que 'sirve' bien o mal. El campo, *v. gr.,* al cual 'salimos' a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de..., etc., etc. El bote anclado en la orilla refiere... a un conocido que hace con él excursiones, pero también como 'bote ajeno' alude a otros."

Este ser el "ser en el mundo" un darse así los otros significa que el "ser en el mundo", esencial al "ser ahí", es no menos esencialmente un "ser con", con "los otros", hasta el punto de que el estar o ser solo es un puro accidente: esencialmente, es también un "ser con". "Esta proposición fenomenológica: el 'ser ahí' es esencialmente 'ser con', tiene un sentido ontológico-existenciario. No pretende afirmar ónticamente que fácticamente yo no soy... solo, antes bien son 'ante los ojos' asimismo otros de mi especie. Si algo semejante fuese lo mentado con la proposición que dice que el 'ser en el mundo' del 'ser ahí' está constituido esencialmente por el 'ser con', no sería éste una determinación existenciaria que conviniera al 'ser ahí' por sí mismo en virtud de su forma de ser, sino una condición que se produciría según el caso en razón del 'ser ante los ojos' de otros. El 'ser con' determina existenciariamente al 'ser ahí' aun cuando fácticamente no es... ni percibido otro. También el 'ser solo' del 'ser ahí' es 'ser con' en el mundo. *Faltar* sólo puede el otro en y para un 'ser con'. El 'ser solo' es un modo deficiente del 'ser con', su posibilidad es la prueba de la realidad del último." Y justo por ello es el mundo el mundo común al "ser ahí" y a "los otros", desde el mundo "privado" de un "ser ahí", por ejemplo, su casa, hasta el mundo común a un "ser ahí" con todos "los otros", con todos los que son un "ser ahí con", el mundo "público".

El "ser en el mundo" se presentó ante todo como un "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí": ahora se presenta como siendo, "con igual originalidad", un "procurar por" "los otros", según se debe

decir por la misma razón por la que se debió decir "curarse de" y que sólo puede darse con pleno sentido en un lugar aún posterior. De este "procurar por" son modos el ser uno "para" otro, uno "contra" otro, uno "sin" otro, el "pasar de largo" uno "junto a" otro, el "no importarle nada" uno a otro... Entre estos modos, unos deficientes e indiferentes, otros positivos, hay dos de estos últimos que son extremos: el "sustituirse" a otro en su "curarse de", que, al hacer por él lo que él debiera hacer, hace de él mismo un dependiente y dominado, y el "anticiparse" a otro, "no para quitarle la 'cura', sino más bien para devolvérsela como tal", o que "concierne... a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure", dejándole justo en libertad para ser él mismo. Pues así como el "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí" presuponía el mundo y la "mundanidad" o las "referencias" hasta un último "por mor" del mismo "ser ahí" que "es en el mundo", así también el "procurar por" "los otros" presupone en último término un "por mor de" "los otros" "con" los que "es" el mismo "ser ahí". En la comprensión del ser ahí hay ya, porque su ser es "ser con", la comprensión de otros, el conocerse radica en el "ser con" originalmente comprensor. Naturalmente, esta "comprensión" es, como la "comprensión" en general, algo anterior a toda específica "comprensión", a todo conocimiento, a toda "endopatía" o "proyección sentimental", que en vez de dar la explicación del conocimiento de "los otros", como se ha pretendido, es un fenómeno fundado en aquella "comprensión". Así como el "curarse de" útiles entrañaba un "ver en torno", el "procurar por" los otros entraña un mirar por ellos, un "ver por" ellos, que va desde el modo positivo significado existencialmente por la cotidiana expresión "mirar por" alguien, hasta modos deficientes y negativos como el significado existencialmente por la cotidiana expresión "no tener miramientos" para nadie, y que es una generalización de la percepción visual que añadir a la del "ver en torno".

Mas el "ser ahí" no "es con" "los otros" "inmediata y regularmente" como un "yo mismo" a diferencia de "los otros", sino como "uno" de éstos, como "uno mismo". *El "uno" es quien "es en el mundo*", en el modo de la "cotidianidad", "inmediata y regularmente", o el "ser con" es un "ser uno con otro".

Este "uno" es, pues, un *existenciario,* que tiene una serie de características tan existenciarias como él mismo.

El "ser uno con otro" tiende a la "distanciación" de "uno" respecto de los "otros", pero tal tendencia no hace sino mostrar hasta qué punto el "uno" está sometido al "señorío" de "los otros", o no es sino precisamente "uno" de ellos: "señorío", en definitiva, del "uno". "Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como *se* apartan de él; encontramos 'sublevante' lo que *se* encuentra sublevante". (En alemán es una misma palabra, *man,* la que hay que traducir en español por "uno" o "se" según los contextos.)

El "ser uno con otro" tiende al *"término medio",* a la "medianía", a la

“mediocridad”, y a la “nivelación” o “*aplanamiento*”.

“‘Distanciación’, ‘término medio’, ‘aplanamiento’ constituyen…‘la publicidad’. Ésta es lo que regula… toda interpretación del mundo y del ‘ser ahí’ y tiene en todo razón… La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos.

“El ‘uno’ es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de dondequiera que el ‘ser ahí’ urge a tomar una decisión. Pero por simular el ‘uno’ todo juzgar y decidir, le quita al ‘ser ahí’… la responsabilidad. El ‘uno’ puede darse el gusto, por decirlo así, de que ‘uno’ apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El ‘uno’ ‘fue’ siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido ‘nadie’. En la cotidianidad del ‘ser ahí’ es lo más obra de aquel del que tenemos que decir que no fue nadie.” El “uno” “*descarga*” así al “ser ahí” del peso *de su ser,* y “con este descargar del ser sale el ‘uno’ al encuentro del ‘ser ahí’, en tanto en éste se halla ínsita la tendencia al tomar ligeramente y al hacer fácil. Y por este salir constantemente el ‘uno’ al encuentro del ‘ser ahí’… con su descargar del ser, conserva y consolida su tenaz dominio”.

Finalmente, “todos son el otro y ninguno él mismo. El ‘uno’… es el ‘nadie’, al que se ha entregado… todo ‘ser ahí’ en el ‘ser uno entre otros’”.

La distanciación, el término medio, el aplanamiento, la publicidad, el descargar del ser y el salir al encuentro constituyen la *sustancialidad* del “uno mismo”, su básica y permanente “mismidad”. Pero es claro que esta sustancialidad o “mismidad” no puede entenderse, ni como la sustancialidad en sentido riguroso, la de los entes cuya forma de ser no es la del “ser ahí”, que es una *categoría;* ni como la “mismidad” “propia” de un auténtico “yo mismo” o “sí mismo”, que es, justo, lo que no es el “uno”; sino que la sustancialidad de éste debe entenderse en el sentido de la “mismidad” “impropia” del mero “uno mismo” que es lo único que el “uno” es. La sustancialidad y “mismidad” del “uno” son más bien la “insustancialidad” y la “no-mismidad”. En cambio, el “sí mismo” “propio” es “una modificación existencial del uno”, cuya caracterización existenciaria será asunto del capítulo VI.

IV. EL “SER *EN”* EL MUNDO

SE SABE ya qué es el *mundo* en el que es el “ser ahí”: el ente constituido por la mundanidad o las referencias de la significatividad, de las cuales es último término la del “por mor de” un “ser ahí”. Se sabe ya también *quién* es en el mundo en el modo de la cotidianidad impropia: el “uno”. Se sabe ya incluso algo acerca de cómo “es *en”* el mundo el “ser ahí”: “curándose de” útiles, “desalejándolos” en una “dirección”; “procurando por” los otros, siendo “uno” de ellos. Pero el “ser *en”* el mundo el “ser ahí” no es esto sólo; sobre todo, no es esto *radicalmente;* hay, pues, que exponer aún qué es el “ser *en”* el mundo el “ser ahí” total y, sobre todo, radicalmente.

El “ser ahí” no “es *en”* el mundo en el sentido en que los objetos extensos unos “son *en”* otros: *dentro espacialmente* unos de otros en series que tienen por último término el “mundo”. El “ser *en”* del “ser en el mundo” no puede tener el sentido de la *interioridad espacial;* ésta es un modo de ser de entes cuya forma de ser no es la del “ser ahí”, y este ente tiene la espacialidad *sui generis* que se expuso. El “ser *en”* del “ser en el mundo” tiene radicalmente el sentido que radicalmente tienen el curarse de útiles y el procurar por los otros: el sentido del ocuparse y preocuparse humanamente en ellos, con ellos, de ellos, por ellos, el sentido del vivir para ellos, absorbido en ellos, por ellos; en especial, el sentido del “conformarse con” los útiles “*al”* manejarlos, “al” usarlos, “*a*”, el de este “al”, que no tiene el sentido de un *contacto en el espacio,* porque en “contacto”, en sentido lingüísticamente “propio” y original, sólo puede estar, sólo puede *ser,* un ente cuya forma de ser haga posible que tenga “tacto”, que *sienta* el “contacto”, con un ente de la misma forma de ser, en cuyo caso el “contacto” puede ser mutuo, o con un ente de otra forma de ser, en cuyo caso el “contacto” no puede ser mutuo, mientras que un ente de esta última forma de ser sólo puede estar en contacto, en el sentido, lingüísticamente derivado y figurado, de la mera *yuxtaposición en el espacio,* con otro de la misma forma de ser; por tanto, el “a” tiene el sentido de los anteriores “en”, “con”, “de”, “por”, “para”.

Entendido en tal sentido, el “ser *en”* del “ser en el mundo” del “ser ahí” es todo lo que expresa este “ahí”. El “aquí” de un “ser ahí” no era el lugar del espacio en que está su cuerpo, sino el correlato de un “allí”, de un “sitio”, ambos correlatos definidos por el desalejamiento en una dirección en el sentido mismo de este desalejamiento, que tampoco era el de ninguna distancia en ninguna dimensión del espacio, sino el del alejamiento y acercamiento operados por el interés vital. El “ahí” del “ser ahí” tampoco mienta, pues, ningún lugar del espacio, sino que es un término expresivo puramente de lo que hace posible los anteriores “aquí” y “allí” o la espacialidad del “ser ahí”, a saber, el “descubrir” útiles y “abrirse” a sí mismo el “ser ahí”, esto último en uno u otro de los “existenciarios” —en que entran aquella espacialidad y estos “descubrir” y

“abrirse” mismos— integrantes de su “existenciariedad”, o en ésta íntegra; bien entendido que tal “abrirse” no “abre” los “existenciarios” ni la “existenciariedad” *como tales* cuando es preontológico o *existencial,* sino sólo cuando es ontológico o *existenciario* él mismo. El “ser ahí” *es* su “ahí”, *es* este su “abrirse” mismo; o éste es un ingrediente radical de la “existencia” del “ser ahí”. Entendido en tal sentido el “ahí” del “ser ahí”, expresa, y el “ser *en*” del “ser en el mundo” es, todo lo siguiente.

Es un “ver”, en el sentido de una generalización de la percepción visual que abarca el “ver en torno” del curarse de útiles y el “ver por” del procurar por los otros y que tiene su perfección en el “ver a través” de los fenómenos existenciarios. El generalizar *la percepción visual,* precisamente, resulta impuesto por la primacía que la tradición, no sólo la filosófica sino ya la vulgar desde Grecia, ha concedido a esta percepción en el orden del conocimiento.

El “abrir” es la “verdad” según el contenido primario de este concepto. Por “verdad” se traduce el griego *alétheia,* término compuesto del prefijo privativo *a* y de una derivación del verbo *lanthanein,* que significa “velar” en el sentido de encubrir, por lo que *alétheia* equivale etimológicamente a “des-velar” en el sentido de descubrir. En este “des-velar” *es,* pues, el “ser ahí” “abierto” a sus fenómenos existenciarios o éstos *son* “abiertos” para él, y este “abrir” es la “verdad” que el “ser ahí” *es* primitivamente y de la que son derivadas las demás acepciones de la “verdad”, como la de los juicios o proposiciones.

El “ser en” es radicalmente dos existenciarios que se implican con reciprocidad: el “encontrarse” y el “comprender”. Como de este último ya se precisó en el capítulo I el sentido, anterior a todo lo intelectual y a todo conocimiento, se puede decir ya aquí que tampoco el “descubrir” útiles y el “abrirse” a sí mismo el “ser ahí” tienen en la raíz ningún sentido intelectual ni de conocimiento sino el del “encontrarse” y del “comprender” que se pasa a explicar.

Los seres humanos estamos experimentando algún sentimiento o sintiendo, o nos hallamos en un estado de ánimo, continuamente, por esencia: hasta la ecuanimidad, hasta la falta de todo sentimiento —más determinado o más destacado, son estados de ánimo o sentimientos—. Pues bien, mucho más profundamente que todo conocimiento; en realidad, sólo él radicalmente, el sentimiento nos hace sentir el hecho de que existimos, que somos, que somos ahí, que estamos, que somos *ya* arrojados en el existir, en el ser, en el ser en el mundo, en el ser ahí, en el ahí —en nuestro *ser* “descubriendo” útiles y “abriéndonos” a nosotros mismos—; sin hacernos sentir igualmente ni de dónde hemos venido, ni adónde vamos a ser arrojados de tal forma. La ciencia y la fe nos dicen lo uno y lo otro, respectivamente, pero no nos lo hacen sentir como el sentimiento nos hace sentir que somos ya arrojados: lo que nos dicen la ciencia y la fe, ellas mismas, en cuanto nos dicen tal, tienen por condición de su posibilidad este sentir que somos ya arrojados, que es lo que da sentido a lo que nos dicen. Y porque el sentimiento no nos hace sentir ni el de dónde ni el adónde

igualmente que el que somos ya arrojados en el ser, sentimos éste como un enigma y una carga, ante la que "inmediata y regularmente" huimos; pero esta huida ante el ser no es sino el modo de sentir este mismo "inmediata y regularmente": hasta el sediciente dejar de sentir la carga del ser en un sentimiento "elevado" es en realidad un modo de sentirla... La huida óntica o *existencial* es ontológica o *existenciariamente* un "abrirse" aquello ante lo que se huye.

Al sentimiento en tal función puede llamársele muy bien el "encontrarse". Este término tiene el doble sentido del encontrarse en el espacio y el encontrarse bien o mal. Las expresiones "encontrarse" y "sentirse", por ejemplo, alegre o triste, son equivalentes. "Encontrarse" es, pues, un término que puede expresar muy bien conjuntamente los dos matices semánticos del sentirse ya arrojado en el ser, del sentir el hecho de que se es: el matiz del "sentir" o "sentirse" y el matiz del "ya arrojado en el ser", del "hecho de que se es". El sentimiento "abre" "cómo le va a uno", y a uno le va, radicalmente, como a quien en su ser "le va" éste. El "encontrarse" es el término expresivo de este radical "irle" a uno.

Este hecho, *el hecho de que* somos ya arrojados en el ser, es un hecho existenciario tan radicalmente diverso de todo hecho en el sentido de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", que reclama términos que expresen tal diversidad respecto de cualquier otro "hecho" y su "efectividad": *factum* y "facticidad". Por lo mismo, este *factum* de que somos ya arrojados en el ser reclama otro término privativo para este segundo matiz de su significado: el término *estado de yecto*.

En fin, este *factum* del "estado de yecto", de *que* somos ya arrojados en el ser, es lo que expresa singularmente el "ahí" del "ser ahí": el "ahí" es el "que" del *factum* o de su "facticidad" (esta identidad la "abre" mejor que el español el alemán, donde "ahí" se dice *da* y donde ese "que" se dice *dass*), "que" que es el del "abrirse" mismo: "el... 'ser ahí' es su ahí en el modo consistente en que... 'se encuentra' en su 'estado de yecto'."

En especial, el "encontrarse" no "abre" "vivencias". Desde luego no es ninguna conciencia *refleja* de éstas, sino algo tan poco reflejo, que "cae sobre" el "ser ahí" justo cuando está más fuera de sí, más entregado a otras cosas, irreflexivamente. "No viene ni de 'fuera' ni de 'dentro', sino que como modo del 'ser en el mundo' emerge de este mismo." Pero tampoco es *conciencia* directa *de vivencias* exclusivamente, ni siquiera primariamente, sino que, como modo del "ser en el mundo", "abre" "con igual originalidad" la "existencia", el "ser ahí con" que es cada uno de los otros y el mundo. Mas respecto a éste en particular, es porque somos capaces en general de sentir y en especial de sentir nuestro "ser en el mundo", es porque éste es "encontrarse", por lo que nuestro ser en relación con los entes intramundanos es un poder ser "afectados" por lo "inservible", lo "resistente", lo "amenazador" de estos entes: a un ente capaz tan sólo de conocer, de intuir, jamás podría otro alguno "afectarle", por ejemplo, como "amenazador"

y “temible”; el “encontrarse” es la condición de que se den entes intramundanos como pudiendo “afectarnos”. En general, el “encontrarse” no es de índole de conocimiento, ni siquiera intuitiva. Como lo amenazador y temible en cuanto tal no podría afectar a un ente puramente intuyente, cognoscente, o no podría ser “descubierto” por éste, tampoco el hecho de que somos ya arrojados en el ser, el *factum* del “estado de yecto”, podría “abrírsenos” o podríamos “abrírnoslo”, si fuésemos entes puramente intuyentes o cognoscentes, sino que lo sentimos *volviéndonos* a él y *desviándonos* de él, o en los modos de la “versión hacia” y la “aversión desde”, y de este último modo “inmediata y regularmente”. El “encontrarse” es de índole afectiva y activa.

Las tres características ontológicas, existenciarias, del “encontrarse” son, en suma: *1)* “abrirse” el “ser ahí” en su “estado de yecto”, e “inmediata y regularmente” en el modo del desvío o de la aversión; *2)* “abrirse” “con igual originalidad” la “existencia”, el “ser ahí con” y el mundo; *3)* “abrirse” el mundo de tal modo que se “descubren” entes intramundanos como entes que pueden “afectar” al “ser ahí”.

Éste es un ente cuyo ser consiste, radicalmente, en “irle” éste. Éste consiste, a su vez, en el “ser en el mundo”. Lo que al “ser ahí” “le va” es, por tanto, su “ser en el mundo”. Pues bien, este “irle” al “ser ahí” su “ser en el mundo” es el “comprender” en su estrato más radical asimismo. Por eso en este estrato coincide el “comprender” con la significatividad, cuyo último término es el “por mor” del “ser ahí” y cuya totalidad es la mundanidad constituyente del mundo, y, como ella, “abre” “con igual originalidad” el “ser en el mundo” entero.

Óntica o existencialmente se dice a veces “no comprende” de quien no acierta a *obrar* como debe y se espera, de quien no *sabe obrar* así, de quien no *puede obrar* así. Ontológica o existenciariamente cabe decir que el “ser ahí” acierta a obrar como debe para “existir”, *sabe* “existir”, *puede* “existir”. Este radical “poder ser” es lo que, con la misma radicalidad, *es* el “comprender”. Y *siendo* el “ser ahí” el “comprender” así entendido, *es* el “ser ahí”, más radicalmente que nada, este su “poder ser”, *ser como posible,* “ser posible”, “posibilidad”, que se despliega en las diversas “posibilidades” de la vida, de cada hombre, por decirlo así: el “ser ahí” *es,* más radicalmente que nada, esta su “posibilidad”, y a cada instante lo que en éste puede ser, la “posibilidad” o “posibilidades” correspondientes, sean de “curarse de”, sean de “procurar por”; en todo caso, de “existir” “por mor” de sí. Y siendo el “ser ahí” estas su “posibilidad” y sus “posibilidades”, a cada instante *sabe* “ahí” donde está, donde es, hasta dónde ha llegado y hacia adónde seguir, y puede perderse y recobrarse. Y por lo mismo “descubre” los entes intramundanos como utiliza*bles* o inutiliza*bles,* inservi*bles* o servi*bles,* aprovecha*bles* o inaprovecha*bles,* sobre el fondo del todo de conformidad como todo de una “posibilidad” de lo a la mano, e incluso el conjunto de los entes naturales, la naturaleza en esta vulgar acepción colectiva, sobre el fondo de sus “condiciones de posibilidad”, la “naturaleza” en el sentido kantiano del concepto

tradicional de la “naturaleza de las cosas”. Nada puede ofrecer faceta alguna de *posibilidad* sino a un ente que consista radicalmente en *ser* él mismo *posible:* un martillo no puede ser inservi*ble* sino para un ente que *puede* servirse de él por *ser* él mismo este *poder* servirse de él.

El “ser ahí” es el ente cuyo ser, por una parte, es irle este su ser mismo y que, por otra parte, puede decir de sí “soy *yo*” y de su ser “*mi* ser”, de forma que el ser que le va es aquel del que puede decir “mío”. El “ser ahí” *es* esta relación, del irle el ser del que puede decir “mío”, con este su *ser* mismo. *Siendo* esta relación con su ser, *es* el “comprender” la “posibilidad” que *es*. Esta “posibilidad” es, radicalmente, su mismo ser —como posibilidad de ser él *mismo* o *no* el *mismo*—. Esta posibilidad es la condición de posibilidad de los modos de ser de la “propiedad” y la “impropiedad”, en el doble sentido de *dueño* de su *peculiaridad* o no dueño de su peculiaridad o dueño de su no peculiaridad, en uno de los cuales o en la indiferencia modal de los cuales es siempre, y que son radicalmente cardinales entre todos los modos de ser en alguno de los cuales es siempre. Por ser tal posibilidad, puede elegirse a sí mismo y ganarse o no ganarse, o perderse a sí mismo después de haberse ganado, y también recobrarse después de haberse perdido; pero esto lo puede sólo en cuanto elige *activamente, ejecutivamente,* en cuanto hace lo que le gana para sí u omite lo que le ganaría, en suma, *siendo,* “existiendo” —porque tal relación con su ser, tal posibilidad, es la “existencia” que es su esencia—.

Mas ser lo que podemos ser implica una relación, un movimiento hacia delante. Ser nuestras posibilidades, ser posibilidad, es *ser* arrojándonos hacia delante, es *ser* “proyectándonos”. Por eso el “comprender”, que es el ser lo que podemos ser, el ser posibilidad, es “proyección”. Ésta es el movimiento, la relación misma esencial a nuestras posibilidades, a la posibilidad que somos más radicalmente que nada, no un hacernos un “plan de vida”, una representación “teórica” de nuestras posibilidades. Aun antes de hacernos todo plan o representación semejante, somos lo que podemos ser, somos proyectándonos. En cualquier instante de nuestra vida que nos tomemos, somos *ya* nuestras posibilidades, somos *ya* posibilidad “proyectada”. Somos así incluso cuando más parece que vivimos, no lo que podemos ser, sino lo que hemos sido al parecer definitivamente, por ejemplo, al recordar: recordar no *podemos* sino *yendo* recordando, arrojando hacia delante, “proyectando” nuestro recordar.

Somos, pues, siempre *ya* en una u otra posibilidad, siempre *ya* proyectados en modo “impropio”, “comprendiéndonos” por el mundo, o en modo “propio”, según se expondrá aún; sin que al ser en una posibilidad, al proyectarnos en un modo, dejemos de ser la otra posibilidad, dejemos de proyectarnos en el otro modo: todo “comprender” el mundo es “comprender” la existencia y viceversa.

En especial, el “comprender” “comprende” los útiles “como” tales: al coger y manejar un martillo, lo cogemos y manejamos “como” martillo, sin necesidad de que nos lo *digamos,* ni siquiera lo *pensemos* así, sino que es la acción misma la

que lo *hace* así; justo cuando no sabemos “como” qué coger y manejar un útil y permanecemos ante él contemplándolo, no lo “comprendemos”. Este “comprender” “como” es una “interpretación”, anterior a toda interpretación intelectual y verbal, en especial a toda interpretación científica y más en especial aún filológica e histórica, de textos, y el fundamento de todas éstas, de todas las demás interpretaciones: anterior a toda interpretación de un texto y fundamento de ella es el “comprenderlo” “como” texto, “como” el útil que es. Esta “interpretación” anterior a todas las demás y fundamento de todas ellas presupone tres cosas: coger y manejar un martillo “como” martillo *pre-supone* cierto *tener* el martillo, cierto *verlo* en relación con el martillar con él dentro de o sobre el fondo de un todo de útiles, disponer de ciertos *conceptos* con que conceptuarlo; o lo que es lo mismo, la “interpretación” anterior a todas las demás y fundamento de todas ellas implica cierto *previo tener,* cierto *previo ver,* ciertos *previos conceptos,* o un “pre-tener”, un “pre-ver”, unos “pre-conceptos” —simple manifestación de la “pro-yección” que es el “comprender” mismo en general—. Estos “pretener”, “prever” y “preconceptos” integran aquello en que se “proyecta” y con que se “comprende”, es decir, integran el “sentido”, en la acepción más propia que quepa dar a este vocablo: “comprendemos” el martillo *en cuanto a)* “pretendiéndolo”, *b)* “previéndolo” en relación con el martillar con él algo en la habitación y *c)* “preconceptuándolo” correspondientemente, o dándole “sentido” de *a)* “algo” *b)* “con que martillar algo en la habitación” —y las comillas de estos *a)* y *b)* representan *c)*—, nos “proyectamos” en el cogerlo y usarlo “como” martillo. Mas, puesto que el “pretener”, el “prever” y los “preconceptos” por una parte son existenciarios y por otra integran el “sentido”, sólo el “ser ahí” puede primitivamente tener sentido o carecer de él, ser algo con sentido o sin sentido, y por lo mismo es la condición de posibilidad de cualquier otro, forzosamente derivado, sentido o *non sens,* como éste lo es a su vez de todo contrasentido: sólo en función del sentido que tenga o no tenga la vida humana tienen o no tienen sentido todas las demás cosas posibles, todas “cosas de la vida” en cuanto todas en alguna relación con ésta, y entrañan algunas un contrasentido —para la vida o contra el sentido de ella—.

El “pro” de la “proyección” del “comprender”, el triple “pre” de la “interpretación” o el “sentido” y el “como” de lo “interpretado” integran una estructura unitaria: el “comprender” es articulado, tiene la articulación de la “interpretación” con su “sentido”. Pero tiene aún otra articulación.

La clásica definición del hombre, “animal racional”, es una traducción interpretativa de la definición griega, *zõon logon echon,* “un animal que posee la palabra”, definición que define, pues, al hombre por el lenguaje o el habla. Pero hay que distinguir entre estas dos últimas cosas. El habla es la condición de posibilidad del lenguaje, que es una forma de ser del habla. Ésta es, por tanto, en un estrato del ser del “ser ahí” anterior al estrato en que es el lenguaje. El estrato en que es el habla y lo que esta misma es lo “abre” mejor que nada el silencio.

Sólo puede hablar quien puede callar y viceversa. El mudo, que no puede hablar, tampoco puede callar. El hombre de natural poco hablador, cuando no habla, tampoco calla. Esta correlación entre el habla y el silencio "abre", pues, el ser la primera en el mismo estrato que el segundo; ahora bien, el silencio es obviamente anterior al proferir voces articuladas y significativas, al lenguaje. Mas ¿cuál es el estrato en que son el habla y el silencio?, ¿qué es el habla, si es algo anterior al lenguaje?, ¿qué hay anterior a las voces articuladas y significativas? La significatividad, cuyas referencias articulan el "sentido" del "comprender": el conformarse "con" el martillo "al" martillar articula el "pretener" el martillo, el "preverlo" en relación con el martillar y el "preconceptuarlo" así. Esta articulación, en un todo de significación divisible en significaciones parciales dotadas de "sentido", esta articulación significativa del "comprender" es el habla. Mas la significatividad constituía la mundanidad, la articulación significativa del "comprender" es un modo del "ser en el mundo": el habla no puede menos de tener una forma de ser "mundana", el lenguaje, las voces articuladas y significativas, útiles a la mano, que les nacen, por decirlo así, a aquellas significaciones, bien lejos de que a voces previamente articuladas se les den posteriormente significaciones.

En el habla hay: algo *de lo que se habla, lo que se habla* de ello, "lo hablado", la *comunicación* o participación o coparticipación de "lo hablado" por el "ser ahí" que habla a los otros que son un "ser ahí con", y el *expresarse* el "ser ahí" que habla mediante el tono, la modulación, el *tempo* del lenguaje. El hablar de algo supone un previo, un básico ser en relación con ello "descubriéndolo" o "abriéndolo" "encontrándose"-"comprendiendo". La coparticipación se funda en que el "ser en el mundo" del "ser ahí" es, "con igual originalidad" que lo más original que sea, "ser con" los que son un "ser ahí con", "ser con" éstos en modos del común curarse de algo como el concedérselo o rehusárselo, el exigírselo, el advertírselo... La coparticipación es, pues, la dinámica estructura misma del "ser con" "encontrándose"-"comprendiendo", es coparticipación del "descubrir" o el "abrir" aquello de lo que se habla; no "un trasporte de vivencias... del interior de un sujeto al interior de otro". Por último, el "ser ahí" no se *ex-presa* porque sea un interior que se exterioriza, sino porque, en cuanto "ser en el mundo", es ya "fuera", "ahí" —el "ahí" era el "abrirse" mismo del "ser ahí", el "abrirse" su "existencia", su mundo y su "ser con" los otros, en el "encontrarse" y el "comprender"—: este "ahí", el "encontrarse"-"comprendiendo" que abarca todo lo que se "abre" en el "ser *en",* es, pues, lo expresado.

El ser el habla la articulación significativa del "comprender" lo "abre" corroborativamente el oír. Óntica o existencialmente se dice "entender" o "comprender", o no, por "oír", o no. "Inmediatamente" se oye "la carreta que chirría o la motocicleta... la columna en marcha, el viento Norte, el pico carpintero que golpea, el fuego que chisporrotea", ruidos y sonidos significativos, no conjuntos de simples ruidos y sonidos o puras sensaciones sonoras —que no

las oímos ni siquiera cuando oímos *palabras* que no "entendemos" o "comprendemos", por ser de lengua desconocida o por cualquier otra circunstancia; ni siquiera cuando nos fijamos en la manera de "hablar", es decir, en la adecuación o inadecuación de la manera a "lo hablado", lo que sólo podemos hacer sobre la base de un "comprender" esto—. Así como la voz articulada y significativa, el lenguaje, tiene por condición de posibilidad el habla, así también la percepción auditiva tiene por condición de posibilidad un "oír" que es constitutivo del habla y que por ende es en el mismo estrato que ésta y el silencio: un estar, un ser atento y sumiso a los otros, en los modos positivos o deficientes del seguirles, acompañarles, resistirles, obstinarse en su contra, desviarse de ellos... que no es sino el estar, el ser en franquía el "ser ahí" para los otros en cuanto "es con" ellos, el "escuchar" en el sentido más radical del término. El oír sin atender es una privación de este escuchar. En cambio, el que no puede oír, puede muy bien escuchar en este sentido, porque quien ya comprende, pero sólo él, puede atender, pues el comprender no es fruto del andar oyendo, como tampoco lo es del mucho hablar, sino harto más del silencio, que condiciona el poder oír y el "ser uno con otro" en forma que cabe "ver a través" de él y que "abre" así el radical poder de articular que también él posee. Finalmente, hay un ser en semejante franquía el "ser ahí" para su más peculiar posibilidad, una radical franquía "propia" en que *es* atento y sumiso a sí mismo...

Así entendido, como "proyección" de la "posibilidad", en la articulación del "habla" y de la "interpretación", la cual es posterior al "habla", es el "comprender" anterior a cualquier otro comprender y fundamento de él.

Tal es todo lo más radical que expresa el "ahí" del "ser ahí", lo más radical que es el "ser *en"* de su "ser en el mundo": ser "ahí", "ser *en"* el mundo, no es estar dentro en sentido espacial; es "encontrarse" "comprendiendo" o "comprender" "encontrándose", en la articulación significativa del "sentido" que es el "habla", y el silencio y el oír y escuchar, de que nacen la "interpretación" y el lenguaje.

Mas este "ser en" el mundo es "inmediata y regularmente" en el modo de ser del "uno", es inmediata y regularmente "estado de yecto" en la "publicidad" del "uno", "comprender" las "posibilidades" del "uno", y en algunas de éstas especialmente se hace patente una forma de ser radical del "ser ahí".

El habla es coparticipación del ser en la relación radical del comprender-encontrándose con aquello de lo que se habla, pero se torna un ser en relación con "lo hablado" independientemente de la relación anterior, tornándose un trasmitir y repetir lo que "uno" oye decir. "Lo hablado" se torna así "habladurías" que representan un flotar sin arraigo en aquella primera relación, un quedar cortado de la relación radical del comprender-encontrándose con el mundo, el "ser ahí con" y el "ser en" mismo; que no obstante es también una relación con el "mundo", con los otros y consigo, pero una relación que simula comprenderlo todo y decide hasta de la forma de ser afectado por los entes ultramundanos y del mismo encontrarse, que aplaza todo plantear y resolver de nuevo las cuestiones

hasta acabar con lo uno y lo otro, que guarda del peligro de fracasar en comprender auténticamente y bajo cuyo amparo el “ser ahí” se oculta en último término la “inhospitalidad” de su desarraigado flotar, en suma, que “encubre” los entes intramundanos y “cierra” el “ser en el mundo”, desligando del deber de comprender auténticamente —que, sin embargo, no es posible sino en medio de las “habladurías”, partiendo de ellas contra ellas—.

El “ser ahí” cesa de curarse de útiles y el “ver en torno” queda libre en el reposo, pero entonces el “ser ahí” se cura de eximirse de sí como “ser en el mundo”, curándose tan sólo de “ver en torno” cada vez más lejos o de ver por ver, des-alejando el “mundo” en su “aspecto”. Tal es la génesis de esa tendencia de la cotidianidad a hacer o dejar que el mundo se dé meramente en la percepción, a percibir por percibir, que es una “avidez de novedades” caracterizada por el “no demorarse” en lo inmediato, el mundo circundante de que se cura, por la “disipación” en posibilidades siempre nuevas y por la consiguiente “falta de paradero” con que el “ser en” es en todas partes y en ninguna o queda también desarraigado.

Las “habladurías” y la “avidez de novedades” se acarrean mutuamente: las “habladurías” empujan a la “avidez de novedades” de una parte a otra, hasta que es en todas partes y en ninguna, porque la “avidez de novedades” señala a las “habladurías” algo de lo que deben decir, lo que “uno” debe haber visto —en una circulación sin fin; y en este mutuo acarrearse en circulación sin fin, acarrean una tercera posibilidad del “uno”—.

Las “habladurías”, que simulan comprenderlo todo, y la “avidez de novedades”, que todo lo ve al parecer, dan al “ser ahí” una seudogarantía de que vive con autenticidad y seguridad la plenitud de las posibilidades de la vida, de que vive una vida de verdadera vitalidad, con lo que todo tiene aspecto de auténticamente comprendido, pero en el fondo no lo es, o no tiene aspecto de tal, pero lo es en el fondo, y en definitiva no es posible decidir qué es lo visto y comprendido auténticamente y lo que no. Esta “ambigüedad” se extiende al mundo, al “ser uno con otro” y al ser del “ser ahí” en relación consigo, y acaba hasta con la efectiva realización de todas las posibilidades, llevando el desarraigo a su colmo. No sólo todos saben y dicen qué es lo que está presente o se hace al presente, sino que todos saben decir también qué es lo que todavía no está presente, pero tendría “propiamente” que hacerse. Todos han sospechado de antemano lo que los demás sospechan y están ya sobre el rastro de aquello sobre cuyo rastro están ya también los demás. Este estar sobre el rastro es el modo más capcioso de deparar posibilidades para sofocarlas inmediatamente. El interés por las posibilidades sólo subsiste mientras se trata de sospechar por sospechar. En cuanto se empieza a llevar a cabo lo sospechado, el “ser con” que ya estaba sobre el rastro se rehúsa a seguir en pos. Y supuesto que lo que “uno” sospechaba se realice un día, la “ambigüedad” se cuidará de que se extinga en el acto el interés por lo realizado, como requieren la “avidez de novedades” y las “habladurías”.

Éstas acudirán hasta con un “eso hubiera podido hacerlo también mío, puesto que ya lo había sospechado”. El tiempo del “ser ahí” que lleva las cosas a cabo es para la “publicidad” mucho más lento que el de las “habladurías”, que viven aprisa y siempre han llegado ya hace mucho a lo novísimo, mientras que lo antes sospechado, pero de una buena vez llevado a cabo, llega siempre demasiado tarde respecto de lo novísimo, resulta siempre viejo para la “publicidad”, por lo que sus posibilidades positivas sólo tienen perspectivas de éxito cuando ha desaparecido el interés “público”. La “ambigüedad” hace pasar el hablar y hablar por adelantado y el sospechar ávido de novedades por la verdadera gestación de las cosas, y estigmatiza al obrar y llevar acabo de retrasado y sin importancia. La “ambigüedad” facilita a la “avidez de novedades” lo que anda buscando y da a las “habladurías” la apariencia de decidirlo todo, y, así, la más inventiva “avidez de novedades” y las más vocingleras “habladurías” alimentan un “tráfago” en el que cotidianamente se gesta todo, pero en el fondo nada. En particular, el otro es “ahí” ante todo tal como “uno” ha oído de él. Y todos están al acecho de lo que hará y dirá. El “ser uno con otro” no es un indiferente “ser uno junto a otro”, sino un tenso y ambiguo “acechar uno a otro”, un solapado y hostil “escuchar los pasos uno de otro”: bajo la máscara del “uno para otro” hace su juego un “uno contra otro”.

“Habladurías”, “avidez de novedades” y “ambigüedad” integran una unidad que hace o deja comprender la forma de ser radical de la cotidianidad.

El “ser ahí” es “inmediata y regularmente” curándose del “mundo”, absorbido en éste o por éste, “para” él, y, a la vez, perdido en la publicidad del “uno”, absorbido en o por el “ser uno con otro” dirigido por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, lo que equivale a una “caída” *de* sí, como “ser en el mundo” que puede ser él “mismo” “propiamente”, *en* el mundo inherente a su ser y el no ser él “mismo” “propiamente”. Este “no ser” dista tanto de significar que el “ser ahí” se quede sin su ser, deje de “ser en el mundo”, que, antes bien, es un señalado modo de “ser en el mundo” el “ser ahí”, una posibilidad *positiva* de este ente, una forma de ser de él, incluso la “inmediata y regular”.

La “caída” es un “movimiento” cuya forma caracteriza todo lo siguiente.

El “ser ahí” se depara a sí mismo la posibilidad de perderse en el “uno”: el “ser en el mundo” es de suyo una constante “tentación” a la “caída”.

Lo seguro de sí que es el “uno” esparce una creciente convicción de que no es menester comprender-encontrándose “propiamente”, de que todo sucede en el mejor de los mundos, de que todos tienen abiertas todas las puertas: el “tentador” “ser en el mundo” da al “ser ahí” un decidido “aquietamiento”.

Mas el “tentador” “aquietamiento” no hace sino dar vuelos a la “caída”. En vez de apartar hacia la quietud, arrastra hasta el más desenfrenado “tráfago”. En particular, engendra la opinión de que la comprensión de las culturas más extrañas a la peculiar y su síntesis con ésta ilustra real y verdaderamente al “ser ahí” acerca de sí, aunque la verdad es que ni se precisa qué es lo que habría

realmente que comprender, ni siquiera se hace de ello cuestión.

Singularmente, no se comprende que el comprender mismo es una posibilidad que por fuerza ha de realizarse tan sólo en el “ser ahí” más peculiar. Tal compararse con todo, comprendiéndolo todo, empuja, en suma, al “ser ahí” a un “extrañamiento” en que se le oculta su “poder ser” más peculiar.

Pero este “extrañamiento” no arrebata el “ser ahí” a sí mismo. Todo lo contrario: lo engolfa en un exasperado “autoanálisis” que prueba todas las posibilidades de explicación y da por fruto un inacabable conjunto de caracterologías y tipologías. El “extrañamiento”, que le “cierra” al “ser ahí” su posibilidad más “propia”, no lo entrega, sin embargo, a un ente que no sea él, sino que lo mete en una posible forma de ser *de él,* la de la “impropiedad”. El “tentador” y “aquietador” “extrañamiento” acaba en un “enredarse” el “ser ahí” en sí mismo.

Todo este “movimiento” *es* un “derrumbamiento” del “ser ahí”, de sí en sí, en el desarraigado “no ser” de la cotidianidad “impropia”, pero un “derrumbamiento” oculto para sí mismo por la “ambigüedad” “pública” que lo hace pasar por “vida ascendente” y “plenitud de vida”.

En fin, el constante despegar al comprender del proyectar posibilidades propias, para apegarle a la falsa opinión de poseerlo o alcanzarlo todo que es peculiar del “uno” y lo que le despega de aquel comprender, da al “movimiento” de la “caída” el carácter final de un “torbellino”.

V. LA ANGUSTIA Y LA CURA

EL "SER en el mundo" es una estructura unitaria y triple. En los capítulos II a IV se ha expuesto lo que es esta estructura bajo el punto de vista de cada uno de sus tres elementos: *el mundo, quien* es en el mundo y el "ser *en*" el mundo. Queda exponer en qué consista la *unidad* misma de la estructura.

El "ser en el mundo" es una estructura, y radical, del ser del "ser ahí". Éste se "abre" su ser en el encontrarse y el comprender. La unidad misma del "ser en el mundo" no puede abrirse, pues, sino en un encontrarse comprensor capaz de verla a través de los elementos de la estructura. Tal encontrarse es la *angustia,* según se comprobará.

La angustia se confunde más o menos con el temor, pero ambos difieren a la vez que están en ciertas relaciones. Ambos entrañan una *fuga* ante algo. En esto coinciden con la "caída". También la "caída" en el "mundo" del "uno" entraña una fuga: del "ser ahí" ante sí mismo como "poder ser" "sí mismo" "propiamente".

Pero aquello *ante* lo que huyen el temor y la angustia, aquello *de* que se siente temor o angustia, lo que atemoriza o angustia, es algo muy distinto. Lo que atemoriza es siempre un ente intramundano y amenazador, amenazador por ser un ente que desde un determinado "paraje" se "desaleja" cada vez más, pero pudiendo quedarse en el camino, por decirlo así. No se olvide el sentido de estos *existenciarios,* parciales del total de la "espacialidad": lo que atemoriza no necesita acercarse "materialmente" en el espacio; se acerca en la "espacialidad" del "des-alejar" en el sentido del interés vital; y este desalejarse es la condición de posibilidad de que lo que atemoriza se acerque en casos también "materialmente" en el espacio *como atemorizador*. En cambio, el que se angustia no sabe *de* qué se angustia, y cuando la angustia le ha pasado —más adelante se verá qué puede significar este pasar— suele decir que se había angustiado *"de* nada". Esta manera de hablar "cotidiana" expresa, tan perfectamente para la analítica existenciaria como inconscientemente para la cotidianidad existencial, aquello *de* que se siente angustia. En efecto, el habla "cotidiana" expresa "inmediata y regularmente" el "curarse de" y "procurar por" entes intramundanos en que consiste del mismo modo la "cotidianidad"; ahora bien, para estos "inmediatos y regulares" curarse y procurar, lo que angustia es completamente indeterminado, no es *nada* determinado, y está, es, "ahí", tan cerca, que corta la respiración, que... angustia, y, sin embargo, *en ninguna parte*. Pero esta indeterminación no quiere decir simplemente que lo que angustia sea un ente intramundano que no se acierta a determinar, sino que quiere decir que lo que angustia no es ningún ente intramundano. El "ser ahí" que se angustia, no se angustia ante la amenaza que para una posibilidad determinada de él pueda representar un ente intramundano *determinado* también —en justa, o más bien, necesaria correspondencia—, con el que entonces podría "conformarse" como

amenazador; sino que en la angustia no se sabe qué hacer, ni siquiera se quiere hacer nada; en la angustia todo curarse, todo procurar, todo conformarse y toda conformidad, todo ente intramundano pierde toda "significación". Pero el "nada" de lo intramundano tiene su fundamento en el "algo" más fundamental: en el mundo. La pérdida de toda significación por parte de todo lo *intramundano* "abre" el *mundo* como mundo o en su mundanidad. Lo que angustia no es ningún ente intramundano, porque es la *posibilidad* de todo ente intramundano, el mundo como tal o en su mundanidad. Lo que angustia es cómo es que *puede* haber, que pueden *ser* entes intramundanos. Y no es que en la angustia se desvíe el *pensamiento* de los entes intramundanos para dirigirlo al mundo, sino que en la angustia, que es un "encontrarse", se *siente* desde luego el mundo como tal o en su mundanidad. Mas el mundo es un elemento del "ser en el mundo", que es una estructura fundamental del *ser* mismo del "ser ahí". El "abrir" el mundo es, por ende, un "abrir" el "ser en el mundo", un "abrir" el *ser* mismo del "ser ahí". En suma, aquello *de* que en la angustia se angustia el "ser ahí", lo que le angustia, es siempre y únicamente su "ser en el mundo", su *ser* mismo, él mismo. Lo que angustia es cómo es que *pueden ser* entes intramundanos, es decir uno mismo, el "ser ahí" mismo, en *su* mundanidad, condición de *posibilidad* de todo ente intramundano. Lo que angustia es cómo es que *es* uno mismo.

Mas el temor y la angustia no son sólo temor y angustia *ante* "algo" o *de* "algo", sino *por* "alguien". Nada se temería, si no se temiese que dañara a alguien, si no se temiese *por* "alguien". Éste es siempre en último término el mismo que teme, porque no se teme por ningún otro que no esté vinculado con uno, en un "procurar por" él, de tal suerte que lo que le amenaza amenace el vínculo y en éste al vinculado por él con el otro. Pero el temer por alguien es temer por una *posibilidad determinada* del "ser ahí" que él es. En cambio, en la angustia, en que pierde toda significación todo ente intramundano, ni el "mundo" ni los otros *pueden* ofrecer *determinadamente* nada de ningún "ser ahí" por lo que angustiarse. La angustia le quita al "ser ahí" precisamente la posibilidad de comprenderse por el "mundo" en la "ambigüedad" del "uno", la posibilidad de la "caída". La angustia hace del "ser ahí" un *solus ipse.* Pero este "solipsismo" se halla tan lejos de ser el de un sujeto sin mundo, que, antes bien, es el del "ser ahí" puesto en un sentido extremo ante su mundo como mundo y ante sí mismo como "ser en el mundo". Y esto es lo que efectivamente "abre" la angustia. El "ser ahí" hecho un *solus ipse* no puede angustiarse sino por *sí,* ni por sí sino como él *mismo* en el sentido más riguroso de este término; y en realidad se angustia sólo por su *posibilidad más peculiar,* la de *poder* "ser en el mundo" *propiamente* o *impropiamente,* que no es ninguna posibilidad *determinada de su ser,* sino aquello en que consiste *su ser posible* puro y radical. Mucho más íntegra y radicalmente que en el temor aquello *de* que se siente temor y aquel *por* quien se siente, se *identifican* en la angustia aquello *de* que se siente angustia y aquel

por quien se siente: el “ser ahí” como poder “ser en el mundo” impropiamente, o sólo como “uno mismo”, o propiamente, o como “sí mismo” en la más rigurosa identidad o “mismidad”. Esta identidad penetra el angustiar-*se* mismo, que, como el “encontrarse” que él es, es una forma del “ser en el mundo”. Lo que angustia es cómo es que *es* uno mismo. Por lo que uno *se angustia* es por *sí mismo*. Tal identidad es la razón de cierta diferencia entre los términos con que se habla “cotidianamente” del temor y de la angustia. Lo que atemoriza es lo “temible”, pero lo temible no es aquel por quien se siente temor, ni siquiera en el caso excepcional de sentir temor *por* aquel *de* quien se siente, pues aun en este caso será el mismo sujeto en un respecto temible y en otro aquel por quien se siente temor. En cambio, lo que angustia y aquel por quien se siente angustia es lo “angustioso” a una y en el mismo respecto: el “ser en el mundo” como posibilidad de sí mismo. Lo angustioso es siempre y sólo a una esto de cómo es que *es* uno *mismo*.

La caída entrañaba una fuga del “ser ahí” *ante* sí mismo como poder ser sí mismo propiamente. El “ser ahí” se angustia *de* su “ser en el mundo” *por* poder ser sí mismo propiamente. Aquello *ante* lo que huye la caída y aquello *ante* lo que huye la angustia o *de* que ésta se siente y *por* quien se siente, es todo uno y lo mismo. Pero la relación con ello de la caída y la angustia es muy diferente, es opuesta. Todo encontrarse “abre” cómo le va a uno. En la angustia le va a uno, se dice, “extrañamente”. Esta “cotidiana” manera de hablar expresa, con la misma inconsciencia existencial y perfección existenciaria que la del angustiarse “de nada”, que lo angustioso no es en ninguna parte, no encuentra “hospitalidad”. “Ser *en*” el mundo no tenía el sentido de estar dentro del “mundo” en el espacio, sino el de “habitar”. Pues bien, la angustia “abre” el “ser en el mundo” en el modo de la “inhospitalidad”, y que el “ser en el mundo” en el modo del “habitar” es un modo derivado del “ser en el mundo” en el modo de la “inhospitalidad”, y no a la inversa. Ante el “ser en el mundo” en este último modo es ante lo que huye la caída. Ésta no huye *ante* los entes intramundanos, sino justo *hacia éstos;* huye *ante* el “ser en el mundo” en el modo de la “inhospitalidad” *hacia* la habitación de la cotidiana publicidad del “uno”, en la que éste se siente seguro de sí, porque son un “torbellino” sin término el desarraigarse más y más y el “cerrarse” más y más este desarraigo. Mas lo que la caída “cierra” es lo que “abre” la angustia, pues ésta “abre” pura y simplemente aquello ante lo que huye *en tanto es aquello ante lo que huye*. Pero porque lo que “abre” la angustia es lo que la caída “cierra”, es por lo que la angustia es rara, aunque puede emerger en las situaciones más inocuas, lo que revela que late constantemente en el fondo del “ser ahí”, como radical encontrarse comprensor del ser radical de este ente.

La fuga de la angustia, o ésta, es la condición de posibilidad de las fugas de la caída y del temor, o de éstos: temor es angustia “cerrada” como tal por la caída. De nada ni por nadie sentiría temor nadie que no pudiera angustiarse de y por su ser mismo.

Ahora bien, aquel *por* quien se siente la angustia es el "ser ahí" en cuanto *poder* "*ser* en el mundo" *sí mismo*. El *poder ser* implica *proyección,* la "existenciariedad" implica que el "ser ahí" es siendo "más allá de sí", no en el sentido de una relación con otro ente, sino en el de una relación consigo *mismo:* la de ser siendo previamente a *sí mismo,* la de ser siendo un "pre-ser-*se*". Tal es el significado de la afirmación "el 'ser ahí' *existe*".

Esta radical estructura dinámica estructura dinámicamente todo el resto de la estructura del "ser en el mundo". Éste era, además de proyección, "*estado de yecto"* en el mundo, ser siendo un "ser-ya-en" el mundo. La estructuración de esta estructura por lo anterior es el ser siendo un "pre-ser-se-ya-en" el mundo, que es, recíprocamente, una determinación de la "existenciariedad" por la "facticidad". El "ser ahí" *existe fácticamente.* Y este existir *fáctico,* el *yecto* "ser en el mundo", es aquello *de* que se siente la angustia.

Pero el "ser en el mundo" no es un "yecto poder 'ser en el mundo'" indiferente, sino que es un ser siendo absorbido en o por el "mundo" de que se cura, "cabe" el que "uno" es, siendo de este modo, que es el de la caída que huye ante el "ser en el mundo" en el modo de la "inhospitalidad" "abierto" por la angustia. La "existenciariedad" estructurante de la "facticidad" y determinada recíprocamente por ésta, estructura también la caída y por ella queda también determinada: el "ser ahí" *existe fácticamente cayendo;* el "*pre-ser-se-ya-en"* el mundo es un ser siendo "cabe" el "mundo". O en total y final fórmula: el "ser ahí" *es* "ser en el mundo" como un "*pre-ser-se-ya en (el mundo)-cabe (el 'mundo')"*.

Esta fórmula es, pues, la de la *unidad* del "ser en el mundo", la del *ser* mismo del "ser ahí". A tal *ser* le viene como ningún otro nombre bien el de "cura", a condición de entenderlo en el riguroso y exclusivo sentido existenciario, ontológico, de la fórmula, y no en ningún sentido óntico, existencial: cuidado, solicitud, in-curia… ni, menos, cura de sí, expresión superfluamente tautológica, por cuanto el "sí" es lo constituido por el "pre-ser-*se*" de la cura, aunque este "se" miente "inmediata y regularmente" el "uno mismo". Y el venirle tan bien este nombre es la prometida razón de las expresiones "curarse de" y "procurar por".

Y, así, cabe concluir respondiendo a la primera parte de la pregunta constitutiva de la ontología fundamental:

—¿Cuál es el *ser* del "ser ahí"?

—La "cura".

Y comprobando que lo que la ha "abierto" ha sido la angustia. En general, las fugas no "encubren" o "cierran" aquello ante lo que son fugas sino "descubriéndolo" o "abriéndolo" *como aquello ante lo que son fugas,* aunque sea para "cerrarlo" como tal de nuevo, según hace en su torbellino la caída: porque sólo ante lo así "descubierto" o "abierto" se puede, evidentemente, huir. Y el *huir* óntico y existencial da la posibilidad de *hacer frente* ontológica y existenciariamente a aquello ante lo que se huye, "descubriéndolo" o "abriéndolo" hasta ponerlo en los adecuados conceptos. Singularmente, la

angustia “abre” la identidad del “abrir” mismo con lo “abierto”, poder existenciario, ontológico, de que es indicio ya su rareza: a tal poder responde el empeño por “cerrarla”, cotidianamente logrado, de la caída, consecuente en ello con su más entrañable sentido.

Queda responder a la segunda parte de la pregunta anterior.

—¿Y cuál es el *sentido* de este ser del “ser ahí”? ¿Cuál es el *sentido* de la “cura”?

VI. LA MUERTE Y LA VOZ DE LA CONCIENCIA

LA EXPOSICIÓN del "ser en el mundo" del "ser ahí", a pesar de haberse ocupado con él primero bajo el punto de vista de cada uno de sus tres elementos, o analíticamente, y luego puntualizando su unidad, o sintéticamente, es una exposición todavía doblemente deficiente. Por una parte, se ha considerado el "ser en el mundo" en el modo de la "cotidianidad"; ahora bien, ésta es "el ser 'entre' el nacimiento y la muerte"; si, pues, no se toman en consideración especial este *principio* y este *fin,* tampoco se habrá tomado el "ser en el mundo" en su *totalidad.* Por otra parte, el "ser ahí" puede "ser en el mundo" en el modo de la "propiedad" y en el de la "impropiedad"; mas, hasta aquí, de estos dos modos sólo se ha descrito el de la "impropiedad", al describir al "uno" como "quien es en el mundo" "inmediata y regularmente", el "ser *en*" el mundo caracterizado por las "habladurías", la "avidez de novedades", la "ambigüedad" y, en suma, la "caída", y el "cierre" por ésta de lo que "abre" la angustia; falta, por tanto, describir el "ser en el mundo" en el modo de la "*propiedad*". Pues bien, el análisis del fin del "ser en el mundo", de la muerte, va a enmendar la deficiencia relativa a la totalidad por el lado del fin y la relativa a la "propiedad"—por lo pronto, pues quedará aún el enmendar la deficiencia relativa a la totalidad por el lado del principio, del nacimiento—.

La "existencia", el "preserse", implica que el "ser ahí", mientras *es,* aún no es lo que será: *es,* en cierto modo, *lo que aún no es,* en lo cual entra su fin, la muerte; mas, en cuanto el "ser ahí" es ya todo lo que aún no era, en cuanto llega a su fin, deja de "ser en el mundo", deja de *ser.* Esto parece representar una aporía fundada en la constitución misma del "ser ahí", o sin salida, para apoderarse de su totalidad por el lado del fin: ni mientras no muere, ni muerto, puede el "ser ahí" "comprender" la totalidad de su "ser en el mundo" por el lado del fin. Puede ocurrirse como salida la "comprensión" de la muerte *ajena:* el "ser ahí" podría "comprender" la totalidad del "ser en el mundo" por el lado del fin, "comprendiendo" la totalidad del "ser en el mundo" de los "seres ahí con" llegados a su fin. Pero "comprender", en definitiva, la muerte *ajena* no es equivalente, en absoluto, a "comprender" la muerte *propia.* Tal salida está inspirada por la idea de que un "ser ahí" puede ser sustituido o representado por otro; pero si es, no sólo posible, sino "cotidiano", y hasta esencial, sustituir o representar uno a otro en el "ser uno con otro" curándose de útiles y procurando uno por otro, es imposible que uno muera por otro: cuando se dice que uno ha muerto por otro, se quiere decir que uno ha sido sustituido o representado por otro *en el morir por cierta causa,* no que el uno haya sido sustituido o representado por el otro *en el morir mismo.* Así pues, una de dos: o es posible "comprender" la muerte *propia;* o es imposible "comprender" el "ser en el mundo" en su *totalidad* por el lado del *fin.* La decisión, es evidente, no debe ser

sino la conclusión de un análisis de la muerte, enderezado a mostrar la posibilidad o imposibilidad de "comprender" la *propia*. ¿Qué es, pues, la muerte, como *fin* del "ser en el mundo"?

Los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí" *finan* en diversos sentidos, pero el "ser ahí" no *fina* en ninguno de ellos.

En el caso de una suma debida y pagada a plazos, a lo pagado hasta cada plazo se suma lo que se paga en él, hasta la suma total: cuando la suma *fina, es* (a la mano), *totalmente*. Pero a lo vivido hasta cualquier momento no se suma lo vivido desde él, hasta la muerte; todo lo contrario: cuando el "ser ahí" *fina, no es* (en el mundo), *totalmente*.

En el caso de la maduración de un fruto, a lo madurado hasta cualquier momento *no* se suma lo madurado desde él, hasta la maduración total, *como* a lo pagado hasta cada plazo se suma lo que se paga en él, hasta la suma total; pero cuando la maduración *fina,* el fruto *es* (en un modo "deficiente" del "ser en el mundo") *en su plenitud,* mientras que cuando el "ser en el mundo" *fina,* el "ser ahí" puede estar lejos *aún* (muertes "prematuras") o *ya* de *ser* (en el mundo) *en su plenitud*.

Un camino al fin del cual se llega *fina* en el sentido de *constituirse como "objeto*" finalizado; un camino en construcción *fina* en el sentido de *constituirse como "objeto"* por finalizar. Análogamente *fina* un cuadro al que se da la última pincelada o el crecimiento de la Luna con la "luna *llena",* en una plenitud, no real, que el astro tiene siempre, sino sólo para la percepción. Pero el "ser ahí" no fina en el sentido de constituirse como "objeto", ni finalizado ni por finalizar, sino todo lo contrario: el "ser ahí" *fina dejando de poder constituirse como "objeto"*.

En otros casos, los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí" *finan dejando de ser,* como un pan que se consume, una lluvia que cesa; pero el "ser ahí" tampoco fina dejando de ser como estos entes: el pan y la lluvia finan dejando de ser *a la mano* o como "*objeto*"; el "ser ahí" *no fina dejando de ser a la mano o como "objeto",* porque no es un ente a la mano o un "objeto". Esta razón es en último término la de que no finara como la suma, el camino, el cuadro y el crecimiento de la Luna. Y una razón análoga, la de que tampoco finara como la maduración: la "vida" en sentido "biológico" es un modo "deficiente" de la "vida" en el sentido "humano" del "ser en el mundo" del "ser ahí". Y por esta razón debe distinguirse entre el "finalizar" el ser vivo infrahumano, el "dejar de vivir" el "ser ahí" en cuanto ser vivo en sentido biológico y el "morir" el "ser ahí" en cuanto ente que es en el modo del "ser en el mundo". ¿En qué sentido *fina,* entonces, el "ser ahí" en cuanto es tal ente, o qué es "morir"?

El "ser en el mundo" era, en la unidad de su raíz, "cura", y su *fin* es la muerte: ésta ha de "comprenderse", por tanto, como *fin* de la "cura".

Ésta era, ante todo, "existencia", "proyección", "preserse", *ser el "ser ahí" en relación con lo que él aún no es*. En esto, en lo que él aún no es, entra el *fin*. La muerte *es,* pues, *algo con lo que* es *en relación con el "ser ahí?"*. Éste no *es* en

relación con la muerte al “dejar de vivir”, *es* en relación con la muerte *desde que vive:* “tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”. “Ser en el mundo” es “ser, en relación con el fin”, es “ser, en relación con la muerte”, “estar a la muerte”, como dice el habla cotidiana, “ser a la muerte”, como cabría decir, “ser relativamente a la muerte”, como se dirá aquí desde ahora.

Mas, aquello con lo que el “ser ahí” es en relación con el modo del ser lo que él aún no es, son sus “posibilidades”. La muerte es, por consiguiente, una “posibilidad” del “ser ahí”. ¿Cuál? Aquella en que le va *su* “ser en el mundo”, precisamente; la posibilidad de no “ser ahí” más, la posibilidad de la imposibilidad, precisamente, del “ser ahí”, de la “existencia”, es decir, de que el “ser ahí” sea aún lo que aún no es. *Siendo* ésta su posibilidad, el “ser ahí” *es* desatado de toda relación a otro “ser ahí”, “referido” totalmente a esta su posibilidad, por encima de la cual no puede saltar, la cual no puede “rebasar”. La muerte es, en suma, la posibilidad *más peculiar, irreferente e irrebasable* del “ser ahí”.

Esta posibilidad es, por lo mismo, lo que hace posible “comprender” el “ser en el mundo” en su *totalidad* por el lado del *fin*. El “ser en el mundo”, siendo “ser relativamente a la muerte”, “comprende” el extremo “aún no” de sí mismo, al que anteceden todos los demás. En vez de que el “preser-se”, el “ser lo que aún no se es”, haga imposible el “comprender” la totalidad del “ser en el mundo”, es el “comprender” esta totalidad en el “ser relativamente a la muerte” lo que hace posible el “ser lo que aún no se es”, el “preserse”: el “ser a la muerte” es la condición de posibilidad de la “existencia”.

La “cura” era, además, “facticidad”, “estado de yecto”, “ser ya en (el mundo)”. Por lo mismo, el “ser ahí” no es “yecto” en esta posibilidad tan sólo accidental y tardíamente: esencial e inicialmente *es ya* “yecto” en ella. Ser “yecto” en la posibilidad, más peculiar, irreferente e irrebasable, de la imposibilidad de la “existencia”, del “ser en el mundo”, del “ser ahí”, es “morir”. El “estado de yecto” en el modo de la “inhospitalidad” es lo que “abría” la angustia. Ésta no es, pues, un sentimiento de “flaqueza” ocasional del individuo, no es temor ante el “dejar de vivir”, es el “encontrarse” que “abre” el “ser en el mundo” en el modo de la “inhospitalidad” —o la repetida posibilidad—.

La “cura” era, por último, “caída”. Por lo mismo, el “ser ahí” “existe” “yecto” en el “morir” en un modo u otro, pero “inmediata y regularmente” en el modo de la “caída”, de la fuga ante la “inhospitalidad”, ante el “ser relativamente a la muerte”. En éste es el “ser ahí” en relación consigo “mismo”, pero “inmediata y regularmente” en el modo del “uno *mismo*”, que se expresa en las “habladurías” con su “ambigüedad”. Como, pues, hablan, “ambiguamente”, las “habladurías” de la muerte, “comprende” ésta el “uno”: “ser relativamente a la muerte” “impropio”.

Las “habladurías” sobre la muerte se resumen en esta frase: “uno morirá,

pero por lo pronto aún no".

"Uno morirá." "Uno" era "nadie". Para el "uno" la muerte no es una posibilidad *peculiar,* la *más peculiar,* de nadie. Es el "dejar de vivir", un "hecho" "real" y "objetivo", que "cierra" la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable como "posibilidad". El *"uno* morirá" permite al "ser ahí" que, respecto a la posibilidad más peculiar a su "mismo" más peculiar, "caiga" "ambiguamente" en el "uno", "tentación" a "cerrar" tal posibilidad.

Los "allegados" le hablan al "moribundo" de que no morirá, de que por lo pronto seguirá viviendo. Este "procurar por" él trata de devolverlo al "ser ahí" ayudándole a "cerrar" más aún su más peculiar, irreferente e irrebasable posibilidad. La "publicidad" ve incluso en el "hecho" de la muerte algo hablar de lo cual es una "inconveniencia", algo que hay que "cerrar". Con aquel "consolar" los allegados al moribundo —y a sí mismos—, y con este "cerrar" el "hecho" de la muerte, el "uno" se cura de "tranquilizar" acerca de ésta como la "posibilidad" que es.

El "uno" dicta hasta las reglas concernientes a la forma en que "uno" debe conducirse ante la muerte o ser en relación con la posibilidad que ésta es, a la forma en que "uno" debe "ser relativamente a la muerte". Lo "debido" es "sobreponerse" con "indiferencia" al "hecho" de la muerte. Ya el "pensar en la muerte" es indicio de un "indebido" temor ante el "hecho" —que es ya un "cerrar" la angustia ante la "posibilidad"—. Todo ello "extraña" de ésta al "ser ahí".

"Uno *morirá.*" El "hecho" del "dejar de vivir" tiene una "certeza" —empírica—. La certeza empírica del "hecho" de "dejar de vivir" no es la certeza del "morir", pero entraña ésta y la "abre" a pesar suyo. El estar cierto el "uno mismo" del "hecho" "real" y "objetivo" del "dejar de vivir" no es *ser* cierto el "ser ahí *mismo*" de su *más peculiar,* irreferente e irrebasable "posibilidad": se *tiene* la certeza, pero no se *es* cierto. El "uno" concede la "ambigua" "certeza" empírica del "hecho" para "cerrarse" más aún el "morir" y facilitarse el "estado de yecto" en él, reconoce la certeza que *tiene,* para *huir* del *ser* cierto; pero el "sobreponerse" al "hecho" "cierto" sin angustia —aparentemente, pero en el fondo curándose angustiosamente de él—, concede una "certeza" "más alta" que la empírica.

"Pero por lo pronto aún no." El "uno" "cierra" lo más *sui generis* de la posibilidad que es la muerte, lo más *sui generis* de su certeza, ser posible a cada instante o "indeterminada" en punto a su "cuando", prestándole "determinación", no calculando el "cuándo" del "dejar de vivir", "determinación" ante la cual más bien huye, sino anteponiéndole las urgentes posibilidades del "curarse de" y "procurar por" de la más inmediata cotidianidad, las que puede abarcar con la vista, y rompiendo así las cadenas del "inactivo" pensar en la muerte.

En suma, que el "ser ahí" es "ser relativamente a la muerte" lo atestigua hasta el modo "impropio" de serlo el "uno mismo", que no por debatirse "fugitivamente" con la muerte, se debate menos con ella. ¿Cuál será el modo

"propio" del "ser relativamente a la muerte"?

Ha de ser un ser en relación con la posibilidad que es la muerte *como tal posibilidad.* Ahora bien, ser en relación con una posibilidad como tal se puede de varias formas con ninguna de las cuales conviene el ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es.

Ser en relación con una posibilidad como tal es el *curarse de realizar algo posible,* no contemplándolo "teoréticamente" como posible, ni menos contemplando "teoréticamente" su posibilidad como tal, sino "viéndolo en torno", "prácticamente", y desviando la vista, "prácticamente", de ello a aquello "para" lo que es posible. Pero el curarse de realizar algo posible *tiende* a anular su posibilidad como tal —porque no lo logra sino *relativamente,* ya que lo realizado sigue siendo algo posible "para" algo—. Ya por esto no puede ser el ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es, un curarse de realizar esta posibilidad, pero sobre todo porque esta posibilidad no es ningún ente "a la mano" ni ningún "objeto", y porque la realización del "dejar de vivir" haría imposible el "ser relativamente a la muerte" en ningún modo.

Ser en relación con una posibilidad como tal es el *esperar algo posible,* pero el esperar algo posible es en el fondo la misma forma de ser en relación con ello que el anterior curarse de realizarlo: esperar algo posible es esencialmente esperar a su realización; yendo de lo real a lo real, se introduce en esto lo posible por vía de espera.

Ser en relación con una posibilidad como tal es el *pensar en ella,* pero el pensar en una posibilidad es un pensar en cuándo y cómo pudiera realizarse que mediante semejante cálculo trata de disponer de ella o de debilitarla como posibilidad, haciendo que como tal presente lo menos posible de su posibilidad...

Ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es, no puede ser sino un "correr al encuentro"[1] de ella que al acercarse a ella no trata de disponer de algo real, sino que la hace cada vez "mayor", es decir, que la hace abrirse a sí misma "como una posibilidad que no conoce en general medida, más y menos, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia"; la máxima cercanía al ser en relación con la muerte como posibilidad está tan lejos como posible de nada *real:* tal "correr al encuentro" avanza hacia la posibilidad como la de la *imposibilidad* de sí misma, de todo "existir", de todo "ser relativamente a"; "la muerte como posibilidad no da al 'ser ahí' nada 'que realizar', ni nada que como real pudiera *ser* él mismo"; "por su esencia misma no ofrece esta posibilidad punto alguno en que apoyarse para ser pendiente de algo, 'figurarse' la posible realidad y gracias a esto olvidar la posibilidad". "El 'ser relativamente a la muerte' como 'correr al encuentro' de la posibilidad es lo que *hace posible* esta posibilidad", es la *posibilitación* misma de ésta. En suma, ser en relación con la posibilidad que es la muerte como la posibilidad que ella es, no es sino el proceso mismo de la vida como posibilidad de que ésta deje de ser —la posibilidad misma que ella es más radicalmente que

nada—. Queda por ver cómo este modo de ser en relación con la posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable, cierta e indeterminada "modifica" cada uno de estos caracteres.

Como tal "correr al encuentro" es, por una parte, ser en relación con una *posibilidad* del "ser ahí" o "existencia" y, por otra parte, ser en relación con la posibilidad *más peculiar* del "ser ahí", resulta "existencia" "propia" del "ser ahí", en la que éste *puede* sustraerse al "uno" —"poder" que "abre" hasta qué punto se es "inmediata y regularmente" "caído" en el "uno"—.

El "correr al encuentro" de la posibilidad "irreferente" quiere decir que el "ser ahí" es él "mismo" "propiamente" sólo cuando al "curarse de" y "procurar por" se proyecta en su posibilidad más peculiar y no en la del "uno mismo", o cuando "se cura de", "procura por" y, en suma, *es en* "sí mismo" y *por* "sí mismo".

El "correr al encuentro" de la posibilidad "irrebasable" significa cuatro cosas. El "correr al encuentro" no huye ante lo que la posibilidad tiene de "irrebasable", como el "ser relativamente a la muerte" impropio, sino que "se libra" a ella, quebrantando todo rígido aferrarse a la "existencia" ya alcanzada. Este "librarse" a la posibilidad irrebasable "libra" de perderse en las posibilidades que se adelantan accidentalmente, haciendo "comprender" y elegir "propiamente" las posibilidades antepuestas a la irrebasable, a saber, como posibilidades determinadas desde el *fin* o "comprendidas" como *finitas*. El mismo "librarse" "libra" también del peligro de que el "ser ahí" se empeñe en reducir a sus posibilidades finitas las ajenas que las rebasen, para desentenderse así de la suya más peculiar. En fin, como la posibilidad irrebasable "abre" consigo todas las antepuestas a ella, es la posibilidad misma de tomar por anticipado el "ser ahí" *entero* o de "existir" como un "poder ser" *total*.

El "correr al encuentro" de la posibilidad de que se *es* cierto equivale a que este *ser* cierto no es sino la *posibilitación* misma de la posibilidad en el "correr al encuentro". La certeza de la muerte, "la muerte *es* en cada caso sólo la peculiar", no es la de *un* determinado modo de conducirse el "ser ahí", sino la de este mismo, la del "ser en el mundo", en la plenitud de su "propiedad"; "el 'ser ahí' que *soy* yo mismo y como 'poder ser', sólo puede ser propiamente 'corriendo al encuentro'."

Por último, en el "correr al encuentro" de la posibilidad "indeterminada" en punto a su "cuándo", "se expone la existencia a una *amenaza* constantemente surgente de su 'ahí' mismo". "El encontrarse... capaz de mantener patente la amenaza... es la angustia. En ésta se encuentra el 'ser ahí' *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia."

En conclusión: la muerte no es un *fin* de la vida extrínseco a ésta, es el *poder finar,* el "ser relativamente a la muerte" que *es* la vida desde su nacimiento; y si el "ser relativamente a la muerte" "impropio" es este mismo inalienable "ser relativamente a la muerte" en cuanto generador del "cerrar*se*" mediante las "ambiguas" "habladurías" del *"uno* morirá, pero por lo pronto aún no", el "ser

relativamente a la muerte" "propio" es este mismo *en cuanto tal,* en cuanto correr a —su propio encuentro, y en cuanto, no "uno", sino "yo", vivo, esto es, *puedo* finar, como el mortal *a nativitate* que soy, voy curándome de lo que sea o procurando por quien sea como quien, cúreme de lo que me cure o procure por quien procure, lo angustiosamente cierto es que voy proyectándome sobre el no proyectarme más, sin certeza alguna de cuándo no me proyectaré más. La muerte es el *fin* o el *final,* no en el sentido del *postrero* "dejar de vivir", sino en el sentido del *actual, permanente* ser finito, poder no ser o "morir".

La muerte entendida como "ser relativamente a la muerte" es la posibilidad de la *totalidad,* por el lado del fin, de la "existencia", de la "cura", que tiene en la "existencia" su elemento primordial, del "ser en el mundo", que tiene en la "cura" su unidad radical, del "ser ahí", que tiene en el "ser en el mundo" su estructura fundamental. La "*propiedad*" del "ser en el mundo" del "ser ahí" es tal cual la "atestigua" el fenómeno "cotidianamente" llamado *la voz de la conciencia,* pero que la analítica existenciaria debe llamar "la *vocación* de la conciencia", porque el fenómeno es del "habla" y no del "lenguaje", y no sólo no requiere ninguna "voz", sino que su modo propio es el del "callar", según se va a ver.

En el "habla" intervenía aquello sobre lo que o de lo que se habla, aquello que se habla o lo hablado, la expresión y la comunicación. En la "vocación" de la conciencia hay que precisar, correspondientemente, aquello sobre lo que la vocación voca o lo "invocado", aquello que la vocación voca o lo "vocado", aquello que voca la vocación o lo "vocador" y cómo lo invocado comprende lo vocado.

Lo "invocado" es el "uno mismo", pero la vocación lo "invoca" pasando por alto al "uno", justo para "avocar" al "uno mismo" exclusivamente al "mismo". Lo "vocador" es indeterminado, indeterminable. Se agota en el "avocar". Es que es lo "invocado" mismo, el "ser ahí" mismo. En la vocación el "ser ahí" se "invoca" a sí mismo, pero de distinto modo como "vocador" que como "invocado". La vocación no es nunca querida, planeada, ejecutada por nosotros mismos. "Algo" voca sin que lo queramos, ni siquiera lo esperemos. Y, sin embargo, no viene de otros. Viene *de* mí, pero *sobre* mí. Es que lo "vocador" es el "ser ahí" "mismo" que "se encuentra" angustiosamente "yecto" en el nudo hecho de "que" es en el mundo, "singularmente" consigo en la radical "inhospitalidad" de la nada. Por eso es su modo también el "inhospitalario" del callar: la vocación "fuerza al ser ahí invocado y avocado a recluirse en la silenciosidad de sí mismo". A pesar de lo cual, porque el "ser ahí" "singularizado" en su "inhospitalidad" es absolutamente "inintercambiable", es lo "vocador" absolutamente inequívoco. Ya lo "vocador" y lo "invocado" muestran, pues, cómo la vocación es de la cura: lo "vocador" es el "ser ahí" en el "estado de yecto", en el "ser ya en"; lo "invocado" es el "ser ahí", "avocado" de la "caída", del "ser cabe", a su "poder ser" más peculiar, al "preserse" más peculiar. Todo esto, pero especialmente cómo la vocación es de la cura, acabarán de mostrarlo lo "vocado" y la comprensión de esto por el "ser ahí".

Lo "vocado" es —nada. La vocación no le voca al "uno mismo" nada; se limita

a “avocarlo” al “mismo”, “*pre*vocando” a este *pro*yectarse sobre el más peculiar *poder* ser “sí mismo”. La vocación es “prevocadora retrovocación”: “prevocadora” a la posibilidad de tomar sobre sí el ente yecto que es el “ser ahí”; “retrovocación” al “estado de yecto” para comprenderlo como el fundamental “no ser” que ha de tomar sobre sí el “ser ahí”, según se va a ver enseguida. “El lugar de donde procede el vocar en el prevocar a… es el lugar adonde se dirige el retrovocar.” Y por ser lo “vocado” exclusivamente lo que se acaba de indicar, por esto también es el modo de la vocación el del callar.

Lo “vocado” es un “¡culpable!”, un “deudor”, es una “culpa” o “deuda”. El “deudor” es “vocado” como predicado del “yo soy”. La “deuda” “vocada” ha de ser, pues, una “deuda” del *ser* mismo del “ser ahí”, de tal forma que éste, en tanto y en cuanto *es, sea* “deudor”.

Por lo tanto, no puede ser un “tener una deuda”: este “ser deudor” se refiere a aquello “de” que “se cura”, es un modo del “ser con” otros en el campo del “curarse de”. Tampoco es un “tener la culpa”, en el sentido de ser causa. Por lo demás, se puede “tener una deuda” sin “tener la culpa” y “tener la culpa” sin “tener una deuda”. Pero también cabe por “tener la culpa” de “tener una deuda” “hacerse deudor” *respecto a otros,* así como “hacerse deudor” *respecto a otros* independientemente de toda “deuda” y en general de toda lesión jurídica o “hacerse deudor” *en sentido moral.* (En alemán, una misma palabra, *Schuld,* significa *deuda* y *culpa.* Por lo tanto, en alemán, la relación entre el “tener una deuda” y el “hacerse deudor”, por un lado, y el “tener la culpa” y el ser “culpable” en general, por otro lado, resulta *terminológica* además de *conceptual,* mientras que sólo esto último resulta en español.)[2]

El concepto *deuda* tiene que “formalizarse” suficientemente para poder extenderlo a la deuda “existenciaria”, que es la condición de posibilidad de todo contraer deudas “existencial”. La deuda existenciaria es: ser el fundamento de un ser determinado por un “no” o ser el fundamento de un “no ser”. Ahora bien, en la estructura misma de la “cura” se encuentra este ser el fundamento. En efecto, la “cura” era la radical unidad del yecto proyectarse cayendo —en la “impropiedad”—. Pues bien:

La “impropiedad” implica un “no”, un “no ser”.

El “poder ser” *no* es aún aquello que puede ser: el “ser ahí” “queda constantemente… a la zaga de sus posibilidades”. Pero, además, “‘pudiendo ser’, está en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente *no* es otra… sólo *es* en la elección de una, es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también otras”. Así, “el ser de este ente es, *antes* de todo lo que puede proyectar y por lo regular alcanza a veces, y *en cuanto proyectar,* ya ‘no ser’”; “la proyección… *en cuanto proyección* es ella misma esencialmente ‘no ser’”.

En fin, el ser yecto *no* es yecto por obra suya: el “ser ahí” “no retrocede nunca más allá de su ‘estado de yecto’”.

El “ser ahí” siempre *ya es proyectándose.* En cuanto que *ya* es, su ser no

brota de una peculiar proyección, no es obra de sí mismo, o el "ser ahí" mismo no es *fundamento del ser* ya. Pero en cuanto que ya *es,* es el fundamento de su ser proyectándose, es el *ser del fundamento* de este ser proyectándose. El "ser ahí" es, pues, fundamento de su ser en el sentido de que éste, a pesar de no ser obra de sí mismo en cuanto ser ya, tiene que tomarse sobre sí, por así decirlo, en cuanto ser proyectándose, porque el "ser ahí", en cuanto es el ente que ya es y en cuanto es el ente que es proyectándose, es *el mismo,* es *él mismo* —pero sin por nada de esto poder nunca llegar a ser fundamento de su ser ya, sino todo lo contrario: al proyectarse toma sobre sí su fundamental ser ya con el no ser fundamento de sí mismo que entraña éste. Pero siendo fundamento en este sentido, de *ser fundamento de su ser* (proyectándose) *no siendo fundamento de su ser* (ya), es él mismo, en cuanto el mismo un "no ser" de sí mismo.

En suma, la cura, en cuanto es yecta proyección, es ser el fundamento, determinado por un "no ser", de una proyección, por ende determinada también por un "no ser", sobre la posibilidad misma de su ser este "no ser". "La cura misma está transida de 'no ser' de un cabo a otro en su misma esencia." O, en conclusión: el "ser ahí" es, *como tal,* "deudor".

¿Cómo lo invocado comprende lo vocado?, ¿cómo el "ser ahí" comprende el "deudor"?

Impropiamente, en la interpretación de la "voz de la conciencia" que se hace vulgarmente y que vulgarmente ha hecho la filosofía, pero que no es sino un equivalente más de la caída. Esta interpretación es la de la "voz de la conciencia" como "crítica" bajo la forma fundamentalmente de "remordimientos de conciencia", aunque también de "tranquilidad de conciencia"; en todo caso, más bien como negativa de máximas para el obrar que como positiva. Pero la *vocación* de la conciencia no tiene el carácter de simplemente *retro*spectiva o *retro*activa que tendría según la interpretación de la *voz* de la conciencia como "crítica". Los remordimientos *siguen* al contraer deudas *existenciales,* pero éste *sigue* a la *pre*vocadora *retro*vocación del ser deudor *existenciario.* Y la tranquilidad de conciencia, si se la interpreta como una forma de la conciencia moral independiente de la de los remordimientos, no es más que fariseísmo, y si se la interpreta como una forma de la conciencia moral fundada en la de los remordimientos, no es más que un dar en tierra (caída), no simplemente con los remordimientos, sino con la auténtica conciencia moral, con la vocación de la conciencia. Pero lo decisivo es que así los remordimientos como la tranquilidad de conciencia son modos del "curarse de" y no de la "cura" misma. En fin, si la *voz* de la conciencia tiene el carácter *negativo* que reconoce en ella la interpretación vulgar y aun la filosófica vulgar, es porque la auténtica conciencia moral, la *vocación* de la conciencia, se limita a *poner* la posibilidad más peculiar.

Propiamente, en general lo invocado comprende lo vocado dejándose prevocar a proyectarse sobre el poder ser deudor existenciario.

—Pero si, *existencialmente,* dejarse llamar a incurrir en una deuda es inmoral,

es “no tener conciencia”, es obrar “sin conciencia”, dejarse prevocar a proyectarse sobre el poder ser deudor existenciario sería el colmo de la inmoralidad, del “no tener conciencia”, del obrar “sin conciencia”.

—Todo lo contrario. Ser bueno *existencialmente* sólo es posible en un sentido relativo, porque, y es lo primero, *todo* obrar *existencialmente* es de hecho y por necesidad un obrar “sin conciencia” *existenciariamente,* porque, y es lo segundo, todo proyectarse está determinado por un “no ser” por estarlo su fundamento, a menos que no sea un obrar proyectándose sobre el poder ser deudor existenciario por dejarse prevocar a este proyectarse, porque, y es lo tercero, este dejarse prevocar equivale a un tomar sobre sí el obrar “sin conciencia” existenciariamente y, al tomar sobre sí esto, *es* justo un “querer tener conciencia”, en el más auténtico sentido, en el solo auténtico sentido. Dejarse prevocar a proyectarse sobre el poder ser deudor existenciario equivale a elegir, no la conciencia, la vocación, que como tal no puede ser elegida, sino el tener conciencia, el comprender la vocación *propiamente,* esto es, como ser en franquía para ser el *más peculiar* ser deudor, para ser *sí mismo*. Y sólo siendo esto, puede el “ser ahí” *ser* “responsable”.

Propiamente, más en concreto comprende lo invocado lo vocado en el silencioso (habla) y dispuesto a la angustia (encontrarse) proyectarse (comprender) sobre el más peculiar poder ser deudor que es el “estado de resuelto”.

Este existenciario implica ante todo el de “resolución”. El “estado de resuelto” es el proyectarse sobre el más peculiar poder ser deudor. Pero todo proyectarse es *ya,* y por ser ya, sólo puede proyectarse sobre posibilidades *determinadas* —por ser el ser *ya*—. Pues bien, el proyectarse mismo sobre la posibilidad del caso es la “resolución”, y sólo como “resolución” *es* el “estado de resuelto”.

Este existenciario implica últimamente el de “situación”, pero éste presupone el del “estado de no resuelto”, que implicaría a su vez el de “irresolución”. Ésta no debería entenderse como una falta de *toda* resolución, como perplejidad o inactividad, sino exclusiva o exactamente como la resolución *contraria* de la “resolución”, igual que tampoco el “estado de no resuelto” debe entenderse como ser perplejo o inactivo, sino exclusiva o exactamente como el modo de ser contrario del modo del “estado de resuelto”, a saber, el ser entregado a la interpretación —“habladurías”, “ambigüedad”— del “uno”, en la que quien se resuelve es “nadie”.

Pues bien, el “ser ahí” es *ya* en el “estado de no resuelto” y puede ser en éste de nuevo después de ser en el “estado de resuelto”. El “estado de no resuelto” no deja de dominar, tan sólo no puede invadir, penetrar al “estado de no resuelto” mismo. El “estado de resuelto” tiene así una indeterminación que sólo se determina en la “resolución” misma, del modo que condensa la “situación “ y es como sigue.

El “estado de resuelto” es dejarse avocar del “estado de perdido” en el “uno”,

pero la “resolución” sigue referida a éste y su mundo. La “resolución” “singulariza” al “ser ahí”, pero no lo “aísla”. “No es que se vuelva otro el ‘contenido’ del ‘mundo’ ‘a la mano’, ni que se trueque el círculo de los otros, y sin embargo el comprensor ‘ser relativamente a lo a la mano curándose de ello’ y el ‘ser con los otros procurando por ellos’ son ahora determinados partiendo del ‘poder ser sí mismo’ más peculiar de ambos.” “El ‘estado de resuelto’ relativamente a sí mismo es lo único que pone al ‘ser ahí’ en la posibilidad de dejar ‘ser’ a los otros que ‘son con’ en su más peculiar ‘poder ser’ y en la posibilidad de coabrir este último en el ‘procurar por’ que libera adelantándose. El ‘ser ahí’ resuelto puede convertirse en la ‘conciencia’ de los otros. Del ‘ser sí mismo’ propio del ‘estado de resuelto’ surge por primera vez el ‘uno con otro’ propio.” Comprender todo esto entra en lo que la “resolución” abre, en cuanto que únicamente el “estado de resuelto” da al “ser ahí” el “ver a través” propio. La “resolución” *se proyecta,* pues, *sobre las posibilidades del “uno”,* pero *como proyectarse sobre la posibilidad más peculiar.* Este proyectarse, al par *sobre lo perteneciente al “uno”* y *como sobre lo más peculiar,* este vivir la vida de todos, pero viviéndola como vida de *sí mismo* en el sentido del yo único, incanjeable por ningún otro, es precisamente la “situación” —“situación *límite”*—.

El “ser ahí” es con igual originalidad que en el “abrir” de la “verdad”, en el “cerrar” de la “falsedad”. El “estado de resuelto” es precisamente la “verdad” “*propia*” (vida de sí mismo) que en la “resolución” se *apropia,* “*propiamente*” (viviendo como vida de sí mismo), la “falsedad” (vida de todos).

Por tanto, la “situación” no es “una mezcla... de las circunstancias y los accidentes”: *es* sólo en y por la “resolución”; es el “ahí” —del “ser ahí”— abierto en la “resolución”; el “ahí” se torna la “situación” en y por la “resolución”.

Por su parte, el “estado de resuelto” no es una representación de la “situación”: no se la propone por anticipado, se ha puesto ya en ella. El “estado de resuelto” es un obrar (si no fuera mejor prescindir de este término existencial para definir el existenciario de que se trata) y por ende tampoco es un *habitus.* Ni es un proyectarse sobre posibilidades especialmente “valiosas”, ni, menos, una veleidad. La vocación de la conciencia, al avocar al más peculiar “poder ser”, no propone un vacuo ideal de existencia, prevoca a la “situación”. En cambio, el “uno” conoce sólo la “situación general”, vive la vida de todos pura y simplemente; se pierde en el primer quehacer que se le presenta en las circunstancias y calcula mal los accidentes, llegando hasta contarlos por obra suya; en suma, le es cerrada la “situación”.

La vocación de la conciencia es una atestiguación, ínsita en el ser mismo del “ser ahí”, en la que su ser mismo voca al “ser ahí” ante su más peculiar “poder ser” como “ser deudor”. El comprenderla en el “estado de resuelto” es una forma de ser en que el “ser ahí” se posibilita su fáctica existencia misma como “poder ser” *propio*.

Queda puntualizar la conexión en que están por su misma estructura la

totalidad de la cura por el lado del fin y la *propiedad* del “ser en el mundo”, o la muerte y la vocación de la conciencia, así en general como elemento por elemento de las respectivas estructuras.

En general.

La muerte es la posibilidad de la *im*posibildad de la existencia, del “no ser” absoluto del “ser ahí”. El “ser relativamente a la muerte” es ser relativamente a esta posibilidad como la posibilidad que ella es o ser “corriendo al encuentro” de ella. El “estado de resuelto” es proyectarse sobre la fáctica posibilidad existencial del caso como un proyectarse sobre el poder ser determinado por un “no ser” el fundamento de un “no ser”. Pues bien, este proyectarse sólo es cabal, “acabado”, cuando es un proyectarse sobre este poder ser determinado por un “no ser” al proyectarse sobre *cada* fáctica posibilidad existencial, sobre *toda* fáctica posibilidad existencial, o “constantemente”, o “hasta el fin”, y esto sólo es posible en el “ser relativamente al fin”, en el “ser relativamente a la muerte”. El “no ser” que desde la raíz del ser del “ser ahí” domina a éste sólo se abre para sí mismo “acabadamente” en el “estado de resuelto” “corriendo al encuentro” de la muerte. Uno vive como sí mismo auténtico sólo en tanto vive cada cosa de la vida de todos *sub specie individuationis per mortem* —cabría decir, si el término *species* no resultara, como resulta, demasiado intelectualista y por ello demasiado infiel a la concepción toda “activista” de Heidegger, por lo que habría que decir más bien algo así como *sub potentia individuationis per mortem*—. Se trata, no de un cambio de “contenidos” de la vida, sino de una especie de cambio de “signo” en el vivir los contenidos que sean; no de un cambio de *lo vivido,* sino del *modo de vivirlo*.

Elemento por elemento.

La muerte es la posibilidad más peculiar, irreferente, irrebasable y cierta, pero indeterminada en punto a su “cuándo”. El “estado de resuelto” es el modo de la propiedad del “ser en el mundo” del “ser ahí”, que singulariza a éste, es “precursor” y tiene la indeterminación que se determina en la “situación”. Pues bien:

El “estado de resuelto” es el modo de la *propiedad* del “ser en el mundo” en cuanto que hace retroceder al “ser ahí” al poder ser el fundamental “no ser” de su ser el *mismo,* él *mismo,* y la muerte es la posibilidad *más peculiar* en cuanto que es la posibilidad de la imposibilidad de la existencia de *sí mismo*.

El “estado de resuelto” singulariza “acabadamente” al “ser ahí” “corriendo al encuentro” de la posibilidad *irreverente.*

El “estado de resuelto” es *precursor* porque el “correr al encuentro” de la posibilidad *irrebasable* lo “alcanza” todo, en el sentido de que todo queda más acá de tal posibilidad y este “alcanzar”lo todo hace comprender cómo todo es, correlativamente, “precursor”. Quien lo vive todo *sub potentia mortis,* todo lo vive desde una posición extrema, desde una situación límite.

El “estado de resuelto” tiene la indeterminación —versar *sobre lo mismo que*

el "estado de no resuelto"— que se determina —*versar* sobre ello— en la "situación" —vivir la vida del "uno" como vida de *sí mismo* singularizado acabadamente por el correr al encuentro de la muerte—. Ante cada situación de la vida, constantemente o hasta el fin hay que "re-coger" la "situación", en un "recobro" de *sí mismo*. Así, "queda enterrado existencialmente... El 'estado de no resuelto'" y la *determinación* del "estado de resuelto" adquiere la misma *certeza* —*ser* cierto— del correr al encuentro de la muerte, en que el "ser ahí" se "re-coge" absolutamente (*cf.* el aparte anterior, sobre el "estado de resuelto" como precursor y la muerte como irrebasable). No obstante, el "estado de resuelto" "comprende" que el "estado de no resuelto" es tan constantemente posible como él y *co-cierto* con él, "comprende" que un ente que "existe" "está yecto" en la indeterminación de su "situación límite". Tal "comprender" sólo es "total" en el "ser relativamente a la muerte", pero ésta es indeterminada en punto a su "cuándo". Por tanto, la indeterminación del "estado de resuelto" sólo se comprende en su "totalidad" como indeterminada en punto al "cuándo". La "situación" es como el punto de equilibrio inestable entre vivir tapándose la mortalidad y vivir actualizando ésta, un punto que hay que repuntear teniendo conciencia de no saber *hasta finalmente* cuándo.

En el "estado de resuelto" a la "situación límite" "alcanza" el "ser ahí" su poder ser *propio* y *total*.

Esta exégesis existenciaria, que no interpretación existencial, de muerte y conciencia moral; este "pensar en la muerte" en sentido "propio", que es el "querer tener conciencia" que ha llegado a "ver a través" de sí *existencialmente,* no tiene nada de un "imperativo 'idealista' que se remonte por encima de la existencia y sus posibilidades", ni de un "retraimiento que huya del mundo", ni de una "salida inventada para 'superar' la muerte"; es un "comprender... que da a la muerte la posibilidad de hacerse *potencia dominante* de la *existencia del 'ser ahí'* y de destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo", es un "frío comprender las posibilidades fácticas y básicas de la existencia", que pone en el "estado de resuelto" del obrar "sin ilusiones", en que "resulta la existencia libre de los 'azares' del entretenerse que se procura la atareada avidez de novedades partiendo primeramente de los acontecimientos mundanos". Y que, por último, permite definir la "sustancialidad" del "sí mismo", del "mismo" "propio", en contraste con la "insustancialidad" del "uno mismo", del "mismo" "impropio", definida ya al final del capítulo III: "Quién es en el mundo".

La "sustancialidad" es el ser "en sí" o la "independencia" y la "permanencia" o "constancia" e "identidad" o "mismidad" de la "sustancia". En lo anterior se ha subrayado —materialmente, literalmente— muchas veces lo que el "ser ahí", cuando es en el modo de la "propiedad", y sólo cuando es en este modo, tiene de auténtico "mismo". La "sustancialidad" del "sí mismo", del "mismo" "propio", no es otra cosa que esta su "mismidad", la del "estado de resuelto" "corriendo al encuentro" de la muerte, o lo que es igual, su radical ser deudor, su finitud, su

ser limitado por el no ser. En español, la relación entre los conceptos anteriores resulta sólo entre los conceptos. En alemán, resulta además entre los términos: *Selbst* = mismo, *Stand* = algo que está, estante, *sändig* = constante, *Ständig-keit* = constancia, *Selbständigkeit* = condición de lo que está en sí mismo y no en otro, independencia.

VII. LA TEMPORALIDAD

EL *SER* del “ser ahí” es la cura (cap. V, final). La *totalidad* del “ser en el mundo” del “ser ahí” y de la cura misma *por el lado del fin* la aporta la muerte (cap. IV). La “propiedad” del ser en el mundo del “ser ahí” estriba en el “estado de resuelto” (cap. VI). La “impropiedad” del “ser en el mundo” del “ser ahí” quedó analizada al analizar quién es en el mundo (cap. III), el ser “en” el mundo (cap. IV, última parte) y, por contraste, el “estado de resuelto”. Pero falta aún integrar la totalidad del “ser en el mundo” del “ser ahí” y de la cura *por el lado del principio* y responder a la pregunta “¿cuál es el *sentido* del ser del ser ahí?” o “¿cuál es el *sentido* de la cura?” (cap. V, final). La respuesta a esta pregunta la da el fenómeno de la “temporalidad”.

El fenómeno del “sentido” apareció en el análisis del ser “en” el mundo; más puntualmente, en el fenómeno de la “interpretación”, que entra en el del “comprender”, que a su vez entra en el del ser “en” el mundo. El complejo integrado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos” implicados por la “interpretación” es el “sentido”. ¿Qué es, pues, lo que se “tiene”, “ve” y “conceptúa” “previamente” al “interpretar” el ser del “ser ahí” coma cura? Si se toma la cura en el mundo de la “propiedad” se obtiene la respuesta verdaderamente fundamental. Pero hay que tomar la cura también en el modo de la “impropiedad”, para obtener la respuesta realmente completa.

La cura en el modo de la “propiedad” es el “estado de resuelto” y éste es el *ser* el “ser ahí” relativamente *a* su posibilidad más peculiar, *a* la muerte. Mas *ser* el “ser ahí” relativamente *a* la posibilidad que es la muerte requiere que el “ser ahí” sea *viniendo* hacia sí mismo, *a* sí mismo. El “ser ahí” “es relativamente a la muerte” *adviniendo a sí* mismo. Somos pudiendo no ser porque somos, no yendo hacia el futuro, sino adviniendo desde el —“advenir”. *Somos advenideros*. El “ser relativamente a la muerte” presupone el “advenir”.

El “ser relativamente a la muerte”, y por tanto el “estado de resuelto”, es en su raíz *ser* el *yecto* fundamento de un “no ser”, siempre *ser ya* este fundamento, siempre *ser* habiendo *sido* este fundamento. El “ser relativamente a la muerte”, y por tanto el “estado de resuelto”, presupone el “sido”, pero como *siendo* “sido” y no simplemente como *habiendo* “sido”. El “sido” no es algo que el “ser ahí” *ha* o *tiene,* sino algo que el “ser ahí” *es*. Por desgracia, el español conjuga “he sido”, “has sido”, “ha sido”... Y no “soy sido”, “eres sido”, “es sido”, como conjuga el alemán.

El “estado de resuelto” se concentra en la “situación”, en el vivir cada cosa de la vida de todos *sub potentia individuationis per mortem*. Este *vivir las cosas* de la vida de todos sólo es posible en un “presentar” las cosas, en la acepción de “presentar*se*” el “ser ahí” *a sí mismo* las cosas. El “ser ahí” *es presentando* (las cosas). El “estado de resuelto” presupone, en fin, el “presentar”.

La cura en el modo de la “propiedad” presupone, en suma, el “advenir”, el “sido” y el “presentar”.

Pero la cura en general tenía por fórmula total y final ésta: *“pre-ser-se-ya-en (el mundo) -cabe (el ‘mundo’)”.*

El “pre” no puede querer decir que el “ser ahí” *aún no es,* pero *será posteriormente,* en el “futuro”, puesto que el “ser ahí” *es*.

El “ya” tampoco puede querer decir *ya no es,* pero *fue anteriormente,* en el “pasado”, puesto que el “ser ahí” *es*.

El “pre” sólo puede aludir al *ser advenidero,* sólo puede significar el “advenir”. El “ya” sólo puede aludir al *ser sido,* sólo puede significar el “sido”.

El “cabe” implica en todo caso, innegablemente, el “presentar”, el *ser presentando*.

La cura en general presupone, por consiguiente, lo mismo que en el modo de la “propiedad”.

El “advenir” no es el “futuro”. El “futuro” es, exclusivamente, de los entes que *no siendo aún, serán posteriormente,* no de un ente como el “ser ahí”, que *es*.

El “sido” no es el “pasado”. Éste es, exclusivamente, de los entes que *no siendo ya, fueron anteriormente,* no de un ente como el “ser ahí”, que *es*.

El “presentar” tampoco es, evidentemente, el “presente” de los entes que sólo pueden estar “presentes”, que no pueden “presentar*se” a sí mismos* otros.

Si se toma el “ser ahí” como “futuro” o “pasado”, no se le toma en su verdadera realidad. En ésta sólo se le toma cuando se le toma en tanto es. *Sólo podemos tomarnos a nosotros mismos como no habiendo sido o no habiendo de ser, en cuanto estamos siendo realmente.* Ahora bien, en tanto el “ser ahí” *es,* es *adviniendo sido y presentando*. En cualquier momento de nuestro *ser* en que nos tomemos, encontraremos que somos *adviniendo,* que somos *sidos* y que somos *presentando*. El “advenir”, el “sido” y el “presentar” integran, por tanto, un fenómeno de una triplicidad unitaria.

El “futuro”, el “pasado” y el “presente” integran el fenómeno del “tiempo” en la acepción “cotidiana” de esta palabra. Si, pues, el “advenir”, el “sido” y el “presentar” no son el “futuro”, el “pasado” y el “presente”, el fenómeno integrado por los tres primeros no es el “tiempo” en la acepción “cotidiana” de esta palabra, y habrá que designarlo con otra: “temporalidad”.

La cura tiene por *sentido* la “temporalidad”. La total unidad del “pre-ser-se-ya-en (el mundo)-cabe (el ‘mundo’)” es posible gracias a la triplicidad unitaria del ser *adviniendo sido y presentando*.

Acerca de la “temporalidad” hay que sentar cuatro tesis:

1) Relación de la “temporalidad” con el ser en general.

La “temporalidad” *no es un ente*. Por consiguiente, en rigor no se puede decir “la ‘temporalidad’ *es”*. En rigor sólo se puede decir “la ‘temporalidad’ — ‘se temporacía’”. Y “se temporacía” de varios modos (hay que seguir diciendo, en vez

de decir “la ‘temporalidad’ es de varios modos”), y “temporaciándose” de un modo u otro “temporacía” uno u otro modo del ser del “ser ahí”, ante todo los modos radicales y cardinales de la “propiedad” y la “impropiedad” y el modo indiferente a estos dos que es el de la “cotidianidad”. Hay, pues, varias “temporaciones” de la “temporalidad” y de los modos del ser del “ser ahí”. La anterior exposición de cómo la cura en el modo de la “propiedad” presupone la “temporalidad” representa una descripción de la “temporación” de la “temporalidad” misma y del modo de ser “propio” del “ser ahí”.

2) Estructura “extática” de la “temporalidad”.

El “advenir” ostenta el carácter de un venir “a” sí mismo. El “sido”, el carácter de una vuelta “sobre” (no lo que se *ha* sido, sino) lo que se *es* sido, el carácter de un “retro”. El “presentar”, el carácter de una presentación “de” los entes “cabe los cuales...”. Estos caracteres, del “a”, el “retro” y el “cabe”, dicen sendas relaciones de algo que es “fuera de” algo. La “temporalidad” misma es, por consiguiente, el “fuera de sí” que es tal de suyo y fundamental de cualquier otro. El “advenir”, el “sido” y el “presentar” pueden llamarse los “éxtasis” de la “temporalidad” y ésta lo “extático” por excelencia. Pero los “éxtasis” de la “temporalidad” no son tres elementos que integren sólo por yuxtaposición, ni siquiera por yuxtaposición continuamente repetida, la estructura de la “temporalidad”, sino que son una peculiar triplicidad que exhibe la unitaria “temporación” de la “temporalidad”: ésta “se temporacía” adviniendo sida y presentando, todo a una.

3) Primacía del “advenir”.

Pero de los tres “éxtasis” de la “temporalidad” tiene el “advenir” la primacía sobre los otros dos que se muestran en los fenómenos de las varias “temporaciones”. La anterior exposición de cómo es la cura en el modo de la “propiedad” representa una descripción de cómo la “temporación” de la “temporalidad” misma y del modo de ser “propio” del “ser ahí” es una “temporación” primariamente desde el “advenir” “propio”. En lo que sigue se verá cómo hay otras “temporaciones” primariamente desde el “sido” o desde el “presentar”, en las que, sin embargo, no se anula, ni siquiera desaparece totalmente el primado del “advenir”, sino que se limita a modificarse y trasparece a través de las modificaciones.

4) Finitud del “advenir” y de la “temporalidad”.

La cura en el modo de la “propiedad” es “ser relativamente a la muerte”. “Ser relativamente a la muerte” quería decir que la muerte no es un fin que *sobrevenga* al “ser ahí”, sino que éste *es* pudiendo ser imposible, *es* en relación con este su fin. Este *ser* en relación con este su fin es “ser finito” en la acepción más propia de esta expresión. En esta acepción, “finito” no “es” aquello a que le sobreviene el fin, sino el ente que *puede* finar, *en cuanto* tal ente *es* esta *posibilidad.* En esta acepción son “finitos” el “advenir” y la “temporalidad” —y la

cura y el "ser ahí"—.

"Pero ¿no 'prosigue el tiempo' a pesar del 'ya no ser ahí' yo mismo? Y ¿no puede aún haber 'en el advenir' y advenir desde él una infinidad de cosas?" Mas "la cuestión no es lo que puede acaecer aún 'en un tiempo que prosiga', ni qué clase de 'advenir a sí' pueda hacer frente 'desde este tiempo' sino cómo está constituido originalmente el 'advenir a sí' *mismo en cuanto tal"*. Esta respuesta de Heidegger a aquellas preguntas, que él mismo dice que deben responderse afirmativamente, no puede interpretarse sino en el siguiente sentido. Cada uno de nosotros vive su vida como un advenir a él su posible no seguir viviendo — aunque en el vivir así su vida entre la vivencia de que proseguirá el "tiempo" y proseguirán empezando y acabando "en el 'tiempo'" otros entes. A esta interpretación cabe replicar que salvaría la compatibilidad de la "finitud" del "advenir", la "temporalidad", la cura y el "ser ahí" con la *vivencia* de la infinitud del "tiempo" y de los entes que son "en el 'tiempo'", pero no con la *realidad* de esta infinitud; pero a esta réplica cabría la contrarréplica de que tal réplica entrañaría el contrasentido de la *vivencia* de una infinitud *independiente de toda vivencia*... Cómo se origina la vivencia de la infinitud del "tiempo" se explica al explicar cómo se origina el concepto vulgar del tiempo (véase *infra,* cap. IX).

Así expuesta la "temporación" de la "temporalidad" y del modo de la "propiedad" del ser del "ser ahí", hay que exponer la "temporación" del modo de la "cotidianidad", que abarca las demás "temporaciones" o conduce a ellas; porque la exposición de todas estas "temporaciones" sirve para verificar la fundamental exégesis del ser del "ser ahí" como temporalidad.

Advenir, sido y presentar pueden ser indiferentes a los modos de la impropiedad y la propiedad o modificados según estos modos. El advenir y el presentar indiferentes a los modos de la impropiedad y la propiedad son, respectivamente, el "pre-ser-se" y el "presentar" indiferente; Heidegger no dice especialmente qué es el "sido" indiferente. El advenir, el sido y el presentar impropios son, respectivamente, el "estar a la expectativa", el "olvido" en determinado sentido primitivo y el "presentar" a secas. El advenir, el sido y el presentar propios son, respectivamente, el "correr al encuentro", la "reiteración" y la "mirada".

El "pre-ser-se", el presentar indiferente y el sido indiferente son el advenir, el presentar y el sido expuestos en lo anterior.

El "ser ahí" en el modo de la impropiedad es el "uno" que se absorbe en el curarse de los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí". Este "ser ahí" en el modo de la impropiedad "está a la expectativa" de su poder ser, de sí, según lo que resultará o cómo resultará aquello de que se cura. Adviene, pues, *de* aquello de que se cura *a* "sí mismo" en el modo de la impropiedad, al "uno mismo". Este advenir es, en suma, el "estar a la expectativa", el advenir impropio.

Al "estar a la expectativa" de aquello de que se cura corresponde un peculiar *ser cabe* aquello de que se cura, un peculiar "presentar" aquello de que se cura, a

saber, el “presentar” a secas o impropio, que sólo quedará precisado por la oposición a él del “presentar” propio, cuando se precise éste, lo que no se hará cabalmente sino en la exposición de la “historicidad”.

Al “estar a la expectativa” “presentando” a secas corresponde un peculiar sido, el sido impropio: el absorberse en aquello de que se cura sólo es posible a condición de “olvidar” el más peculiar poder ser yecto, el más peculiar sido; este olvidarse es el modo *positivo* en que el “ser ahí” *es sido* “inmediata y regularmente” y la condición de posibilidad de todo “retener” y “recordar” y del “olvidar” en el sentido corriente. También este “olvidar” constitutivo del sido impropio quedará sólo más precisado por la oposición a él del sido propio al precisar éste, lo que tampoco se hará cabalmente sino en la exposición de la “historicidad”.

El “ser ahí” en el modo de la propiedad es el que *es resuelto* “corriendo al encuentro” de su más peculiar poder ser. Este “ser ahí” adviene *del* advenir impropio, del “estar a la expectativa” de aquello de que se cura, *a* “sí mismo” en el modo de la propiedad. Este advenir a sí mismo es el advenir propio, que es, pues, el mismo “correr al encuentro” del más peculiar poder ser.

Al “correr al encuentro” del más peculiar poder ser corresponde un peculiar “presentar”. “Correr al encuentro” del más peculiar poder ser equivale a ser en la “situación” de vivir todo aquello de que cabe curarse sin absorberse en ello, antes, al contrario, “mirándolo” *sub potentia mortalitatis*. Esta “mirada” no es el “ahora” “en” que “pasa” algo, sino que permite que se dé algo “en el tiempo”. Esta “mirada” es el presentar propio, que no quedará precisado cabalmente sino en la exposición de la “historicidad”.

Al “correr al encuentro” del más peculiar poder ser “mirando” *sub potentia mortalitatis* corresponde un peculiar sido, el sido propio: adviniendo a “sí mismo” en el modo de la propiedad es como el “ser ahí” *es* el ente que *ya* es, es como el “ser ahí” *es sido,* “reiterándose”. Esta “reiteración” tampoco quedará precisada cabalmente si no es dentro de la exposición de la “historicidad”.

El comprender propio no es sino el “correr al encuentro” “mirando” y “reiterando” que se temporacía, pues, desde el advenir propio. El comprender impropio tampoco es sino el “estar a la expectativa”, “presentando” a secas y “olvidando”, que se temporacía desde el presentar impropio. Sin embargo de esto último, el comprender se temporacía siempre *primariamente* desde el advenir.

El “ser ahí” “comprende” su ser o “existe” “inmediata y regularmente” en el modo de un advenir *de* aquello de que se cura y “está a la expectativa” *a* “uno mismo”, “presentando” aquello de que se cura y “olvidando” lo que más peculiarmente él *es,* a saber, *su poder no ser;* pero puede “comprender” su ser o “existir” en el modo de un advenir *del* advenir anterior *a* “sí mismo”, a lo que más peculiarmente él *es,* a *su poder no ser,* “mirando” todo aquello de que puede curarse bajo este su poder no ser y “reiterando” este su poder no ser.

Todo “comprender” era un “encontrarse” y viceversa. El encontrarse no

puede menos, pues, de temporaciarse también, pero su temporación es distinta de la del comprender. El encontrarse es el modo radical de la afectividad, de los sentimientos. La temporación del encontrarse es, pues, la de los sentimientos, la de la afectividad.

El temor era temor *ante o de* lo temible y *por* el "ser ahí" mismo que teme. En cuanto temor *ante* o *de* lo temible, el temor se temporacía en un "estar a la expectativa", es decir, en el advenir impropio. Pero en cuanto temor *por* el "ser ahí" mismo que teme, el temor se temporacía *primariamente* en o *desde* el sido. Sólo que este sido no es el propio, sino el impropio, el del "olvido". Esto se revela en el hecho de que quien teme pierde la cabeza, como se dice, y, por ejemplo, si es el morador de una casa incendiada, salva con frecuencia lo más indiferente, lo más a la mano. Este mismo hecho revela, además, que el temor se temporacía en un "presentar" "modificado" por el "olvido", en un "presentar" impropio. La temporalidad del temor es, en suma, un "olvidar presentando y estando a la expectativa".

En la angustia aquello *ante* que o *de* que se siente y aquello *por* que se siente se identificaban en el "ser ahí" mismo que la siente. La angustia se temporacía, pues, también *primariamente* en o *desde* el sido, pero éste no es el "olvido", desde el que se temporacía el temor, ni tampoco el sido propio, el de la "reiteración", porque la angustia se limita a retrotraer al "estado de yecto" como reiterable. El sido desde el que se temporacía primariamente la angustia es, por ende, tan sólo un "retrotraer a la reiterabilidad". Este sido "modifica" el advenir y el presentar desde los que se temporacía también la angustia. En ésta todo lo intramundano perdía toda significación, el mundo mismo perdía su significatividad. En la angustia no caben, por tanto, ni el "estar a la expectativa" de aquello de que se cura, ni el "presentar" impropiamente esto. Pero mientras que la angustia no llega a la "mirada", sino que su presentar es sólo un "a punto de" la "mirada", porque "se limita a poner en el estado de ánimo de una *posible* resolución", por esto mismo es el advenir en que se temporacía el advenir del "estado de resuelto". En suma, la temporalidad de la angustia es un "retrotraerse a la reiterabilidad siendo a punto de la mirada y adviniendo propiamente".

Temor y angustia se temporacían primariamente desde el sido. ¿No será porque son sentimientos "negativos"?... Pero en la esperanza hay no sólo un tenerla *de* algo, sino también un tenerla *para* sí perfectamente paralelo al temor *por* sí en virtud del cual el temor se temporacía *desde* el sido. La esperanza alivia o "aligera" y en general todo sentimiento elevado, o mejor, que eleva, dice una patente relación con el peso o carga del ser como la cual se siente el "estado de yecto" (*cf.* lo dicho sobre este sentir al comienzo del capítulo IV y lo dicho sobre el "estado de yecto" y el sido aquí, en este capítulo VII). La misma indiferencia, "que todo 'deja ser' como es", "demuestra, *en la forma más perentoria,* el poder del *olvidar* en los sentimientos cotidianos del inmediato 'curarse de'", porque "se funda en un abandonarse, olvidando, al 'estado de yecto'". Con esta indiferencia

no debe confundirse la ecuanimidad, que "surge de la resolución, que 'mira' a las situaciones posibles del 'poder ser total' abierto en el 'correr al encuentro de la muerte'".

Lo anterior parece, pues, suficiente para afirmar que el sentimiento, en general, y el radical encontrarse, singularmente, se temporacían *primariamente* en o *desde* el sido, a diferencia del comprender, que lo hace desde el advenir. "El '*ser* yecto' quiere decir existenciariamente: encontrarse de tal o cual manera... El estado de ánimo representa el modo en que yo soy primariamente en cada caso el ente yecto... El estado de ánimo abre en el modo de la versión hacia el peculiar 'ser ahí' y de la aversión desde él. El *poner ante* el peculiar 'estado de yecto'... sólo resulta existenciariamente posible si el ser del 'ser ahí' *es* sido... el sido... hace posible el hallar*se* en el modo del encontrarse... La tesis de que el encontrarse se funda primariamente en el sido quiere decir: el básico carácter existenciario del estado de ánimo es un retrotraer a..." "Sólo un ente que... se encuentra, es decir... existe en un... modo del sido, puede resultar afectado. El resultar afectado presupone ontológicamente el presentar, pero de tal suerte que en él puede *resultar* el 'ser ahí' retrotraído sobre sí como sido."

El ser "en" el mundo era, muy radicalmente, encontrarse y comprender, pero cotidianamente era la caída. Pues bien, así como el comprender se temporacía primariamente desde el advenir y el encontrarse desde el sido, la caída lo hace desde el presentar. Es lo que muestra la avidez de novedades mejor que los otros dos fenómenos integrantes del de la caída, las habladurías y la ambigüedad. La avidez de novedades era un ver por ver. Se dirige, pues, hacia lo aún no visto, pero no *es* estando a la expectativa de ello como posible, sino realizándolo, aunque tampoco para darse a ello como real, sino desviando ya la vista hacia lo próximo. Esto quiere decir que *del* estar a la expectativa *surge* el presentar, y *tras* éste *surge* el estar a la expectativa, con lo que el presentar resulta cada vez más un presentar por presentar, y cuanto más se presenta por presentar, más se olvida lo anterior por lo próximo, menos puede el advenir venir al "estado de yecto". La avidez de novedades radica, en suma, en un presentar que *surge de* un estar a la expectativa que *surge tras* el presentar y todo ello olvidando. Esta temporación explica desde luego los caracteres de la avidez de novedades, el "no demorarse", la "disipación" y la "falta de paradero"; éste último, "el fenómeno más extremadamente opuesto al de la *'mirada'*. En *aquél* es el 'ser ahí' en todas partes y en ninguna. *Éste* pone a la existencia en la situación y abre el 'ahí' propio". Pero la misma temporación explica también los caracteres de la caída en general, como el "enredarse" el "ser ahí" en sí mismo —que no es sino la manifestación del temporaciarse desde sí mismo el presentar que surge del estar a la expectativa—, como el "extrañamiento" del "ser ahí" a su más peculiar "poder ser" yecto, como el "aquietamiento" que se deriva del presentar siempre algo nuevo y no dejar al "ser ahí" retroceder hacia sí, sino que vigoriza la tendencia a aquel "surgir de". En éste se hace, por tanto, muy singularmente patente la huida

ante el “estado de yecto” en el ser relativamente a la muerte, pero por lo mismo el condicionamiento por éste, o más a fondo aún, por el manantial o “surgente” radical del ser relativamente a la muerte, por la “finitud” de la temporalidad misma.

Los fenómenos temporales del lenguaje, por ejemplo, los tiempos de la conjugación, no se deben a que el lenguaje hable —o el habla se exprese verbalmente acerca de procesos temporales—, o a que el decir transcurra en un “tiempo psíquico”, sino a que todo hablar es un hablar “sobre”, “de”, “a” algo o alguien, esto es, a que el habla radica en la unidad extática de la temporalidad y en cuanto tal es radicalmente temporal. Pero como el habla no es sino la articulación del “estado de abierto” se temporacía en los mismos éxtasis en que se temporacían los modos del “estado de abierto” que ella articula y no primariamente en un éxtasis determinado. Sin embargo, como el habla se expresa ordinariamente en el lenguaje, que dice primariamente del “mundo circundante”, tiene en el habla una función constitutiva *preferente* el *presentar*.

Comprender, encontrarse y caída estaban en sendas relaciones especiales con los tres ingredientes estructurales de la cura. El comprender se temporacía desde el advenir (propio, del “correr al encuentro”, o impropio, del “estar a la expectativa”), pero a una como presentar sido. El encontrarse se temporacía desde el sido (propio, de la “reiteración”, o impropio, del “olvido”), pero a una como advenir presentando. La caída se temporacía desde el presentar (impropio, en oposición al propio, de la “mirada”), pero desde el presentar que “surge de” un advenir sido. La unidad de la cura tiene su raíz en que, cualquiera que sea el éxtasis desde que se temporacía primariamente, la temporalidad se temporacía como advenir sido presentando, o en sus tres éxtasis a una.

La temporalidad del ser “en” así explicada permite comprender la del modo de “ser en el mundo” inmediata y regularmente, a saber, la del “curarse de” que implica “ver en torno”. El comprender el martillar “para” el que se maneja o usa el martillo, o “al” que uno se conforma al manejar o usar el martillo, tiene ante todo la estructura temporal del estar a la expectativa. Estando a la expectativa del martillar, y sólo así, es como se puede manejar o usar el martillo como martillo, es decir, aquel ente “con” el que uno se conforma “al” martillar, manejo o uso que es un “retener” el martillo como martillo. El conformarse se constituye, pues, en la unidad del retener estando a la expectativa, unidad de la que surge sobre todo un presentar que es lo que hace posible el característico absorberse el “curarse de” en su mundo de útiles. Pero este absorberse implica un peculiar olvidarse: para poder, absorto en el mundo de útiles, entregarse realmente a la obra, hay que olvidarse de sí mismo. La temporalidad del “curarse de” es, por tanto, un presentar estando a la expectativa, reteniendo y olvidándo*se*.

Esta exégesis temporal del “curarse de” la confirma la del “ver en torno” implícito en él —la cual sirve para otra cosa aún—. El “ver en torno” está dirigido por un “abarcar con la vista” la totalidad de conformidad. El “ver en torno”

“abarcando con la vista” “acerca” al “ser ahí” lo a la mano (*cf.* lo dicho sobre cercanía y lejanía al exponer la espacialidad del “ser ahí”, véase *supra,* cap. II) en una “presentación” que “se funda en un *retener* el plexo de útiles, curándose del cual es el ‘ser ahí’ *expectante* de una posibilidad”, en el repetido ejemplo, la del martillar. “Lo franqueado ya en el retener estando a la expectativa lo acerca la presentación.” Ésta tiene la estructura de un “si..., entonces...” —si se ha de martillar, entonces es menester manejar o usar el martillo—, que es, a su vez, un derivado del “como” de la “interpretación”: hay que comprender, que efectuar (recuérdese que el comprender no es la operación intelectual así llamada corrientemente, sino un “prender” *efectuante*) el martillar “como” martillar. La presentación, en cuanto tiene semejante estructura, la llama Heidegger la “deliberación” (sin entender tampoco este término en el sentido del pensamiento discursivo y reflexivo, sino en el sentido de la relación que *efectivamente* hay entre el martillar y el manejar o usar el martillo, aunque *ni se piense* en ella). La deliberación “permite al ‘ver en torno’ ver aquello *en que con* algo se conforma uno, *como* esto en que con algo se conforma uno”.

La otra cosa aún para la que sirve la exégesis temporal del “ver en torno” es muy importante, como se va a comprobar.

“Al usar, ‘viendo en torno’, un útil podemos decir: el martillo es demasiado pesado o demasiado ligero. También la frase ‘el martillo es pesado’ puede dar expresión a una deliberación ‘curándose de’ y significar: no es ligero, es decir, requiere para manejarlo fuerza, o bien, dificultará la manipulación. Pero la frase *puede* querer decir también: el ente que se tiene delante, del que tenemos ya noción en el ‘ver en torno’ como martillo, tiene un peso, es decir, la ‘propiedad’ de la pesantez: ejerce una presión sobre aquello que lo soporta: al alejar esto, cae. La frase así comprendida ya no está dicha dentro del horizonte del retener, estando a la expectativa, un todo de útiles y sus referencias de conformidad. Lo dicho está sacado del mirar a aquello que es peculiar de un ente que tiene ‘masa’ en cuanto tal. Lo ahora visto no es peculiar del martillo en cuanto útil, sino en cuanto cosa corpórea que está sujeta a la ley de la gravedad. El hablar, ‘viendo en torno’, de ‘demasiado pesado’ o ‘demasiado ligero’ ya no tiene ahora ‘sentido’, es decir, el ente que hace frente ahora ya no exhibe en sí nada con referencia a lo cual pudiera ‘encontrársele’ demasiado pesado o demasiado ligero.

“¿En qué estriba el que en el nuevo modo de hablar se muestre bajo distinta forma aquello ‘sobre lo que’ se habla, el martillo pesado? No en que dejemos de manipular, pero tampoco en que nos limitemos a ‘apartar’ la vista del carácter de útil de este ente, sino en que ‘dirigimos’ la vista *en forma nueva* a lo ‘a la mano’ que hace frente y lo vemos como ‘ante los ojos’”, es decir, ya no “viendo en torno” de él como un ente “a la mano”, ya no “comprendiéndolo”, es decir, manejándolo o usándolo como “útil”, sino “comprendiéndolo”, *en el sentido corriente,* como “objeto”, *viéndolo enfrente* como un ente “ante los ojos”, según se puede traducir la expresión empleada por Heidegger para hacer juego con la expresión “a la

mano”. El “útil” de la “comprensión” en el sentido heideggeriano *es* “a la mano”; el “ser a la mano” es la forma de *ser* del ente que es un “útil”. El ente de la “comprensión” en el sentido corriente es el “objeto”, *es* “ante los ojos”; la forma de *ser* de este ente es el “ser ante los ojos”. Al pasar, pues, del martillo como útil a la mano que se maneja o usa al martillo como objeto —de la teoría física—, *“la comprensión del ser… ha dado un vuelco,* convirtiéndose *en otra distinta”.* Pero no sólo esto. “No sólo se ‘salta con la vista’ el carácter de útil del ente que hace frente, sino a una con ello algo que es inherente a todo útil ‘a la mano’: un sitio. Éste se vuelve indiferente. No es que lo ‘ante los ojos’ en general pierda su ‘lugar’. El sitio se vuelve un punto del espacio y del tiempo, un ‘punto del mundo’ que no se distingue de ningún otro. Esto implica no sólo que la multiplicidad de sitios del útil ‘a la mano’ limitada por el mundo circundante se modifica en una pura multiplicidad de puntos, sino que a los entes del mundo circundante en general se les *arrancan los límites*… A la modificación de la comprensión del ser es inherente en el actual caso un arrancar los límites al mundo circundante” que “resulta al par un acotar la ‘región’ de lo ‘ante los ojos’” en el Todo de esto. Pero la conversión del “comprender” en el sentido heideggeriano en el “comprender” en el sentido corriente no puede entenderse como una sustitución *total* de aquél por éste, sino sólo como una sustitución de un modo de aquél por otro modo de —aquel mismo, en el fondo—: pues el “comprender” en el sentido heideggeriano es una estructura del ser del “ser ahí” que éste no puede dejar de ser… Por esto, y porque el “comprender” en el sentido heideggeriano es una “proyección” del “ser ahí”, es por lo que el “comprender” en el sentido corriente no puede menos de ser también una “proyección” del “ser ahí”: la “proyección” de éste sobre un “dejar en franquía los entes que hacen frente dentro del mundo, de tal forma que puedan ser ‘yectos’ frente a un puro descubrir”, ob-yectarse, u ob-jetarse, “es decir, volverse ‘ob-jetos’”. Esta operación “no ‘pone’ los entes, sino que los deja en franquía de tal manera que se vuelven ‘objetivamente’ susceptibles de indagación y determinación. El objetivamente ‘ser cabe lo ante los ojos dentro del mundo’ tiene el carácter de una *señalada presentación*. Esta presentación se diferencia del presente del ‘ver entorno’ ante todo porque el descubrir… que entraña esta presentación únicamente es expectante del ‘estado de descubierto’ de lo ‘ante los ojos’. El volverse los útiles a la mano objetos ante los ojos consiste, pues, en una modificación de la “proyección” que *es* el “ser ahí”: la “proyección” de éste sobre la presentación de los entes estando a la expectativa de éstos únicamente como entes es la ob-jección o la “tematización”, que es como la llama Heidegger, y que es tematización de los entes de una región de objetos en el Todo de los objetos co-tematizado. Pero la tematización tiene a su vez una condición de posibilidad más radical: “Esta expectación del ‘estado de descubierto’ se funda existencialmente en un ‘estado de resuelto’ del ‘ser ahí’, mediante el cual éste se proyecta sobre el ‘poder ser’ en la ‘verdad’. Esta proyección es posible porque el ‘ser en la verdad’ constituye una determinación de la existencia del ‘ser ahí’.” Así,

mediante la *conversión de la comprensión del ser que arranca los entes a la limitación del mundo circundante, acotando,* en cambio, *una región de objetos, en el Todo de los objetos,* conversión consistente en la *proyección del "ser ahí" sobre la presentación de los entes estando a la expectativa únicamente del "estado de descubiertos" de éstos* y condicionada por la *proyección del "ser ahí" sobre su posibilidad de ser en la verdad,* es como *se convierte el "curarse de" "viendo en torno" en el "conocer" "teorético" o en la "ciencia"*. La temporalidad de ésta es una presentación que está a la expectativa únicamente del "estado de descubierto". El origen de la ciencia no está, pues, en un paso de la práctica a la teoría —a menos que se entendiera este paso en el sentido de la conversión que se acaba de describir—. Si no, "el interrumpir una específica manipulación en el 'andar en torno' 'curándose de' no deja simplemente como un residuo el 'ver en torno' que la dirigía... La morosidad que interrumpe la manipulación puede tomar el carácter de un más riguroso 'ver en torno', en el sentido de un 'ponerse a ver' o a examinar lo alcanzado o de un abarcar con la vista justamente 'lo que todavía queda por hacer'. Abstenerse de usar útiles dista tanto de ser ya 'teoría', que el 'ver en torno' moroso y 'contemplativo' queda totalmente aferrado al útil 'a la mano' de que se cura. El 'andar en torno' 'práctico' tiene sus modos *peculiares* de demora. Y lo mismo que la práctica posee su específica vista ('teoría'), así tampoco carece la investigación teorética de su práctica peculiar. La lectura de las cifras que miden el resultado de un experimento ha menester con frecuencia de una complicada organización 'técnica' del experimento mismo. El observar al microscopio depende de la confección de 'preparaciones'. La excavación arqueológica que precede a la exégesis del 'descubrimiento' requiere las manipulaciones más groseras. Pero hasta la más 'abstracta' resolución de problemas y fijación de los resultados manipula, por ejemplo, con la pluma".

El mundo es el plexo de las relaciones del "para", "con", "a", "por mor de" del conformarse con útiles al curarse de usarlos. Útiles como tales sólo *pueden* darse a *condición* de que se den dichas relaciones o el mundo. El "ser ahí", en cuanto se conforma con útiles al curarse de usarlos, *es* en esas relaciones, "es en el mundo", se comprende y comprende los útiles dentro del horizonte del mundo, sobre el fondo horizontal del mundo. Esta horizontalidad del mundo radica en que el "para" —por ejemplo, para martillar— implica un presentar —un presentar el martillo mismo—, el "con" —con el martillo— implica un retener —un retener el martillo—, el "a" —al martillar— implica un advenir —un advenir a martillar—. Estos presentar, retener y advenir integran como un horizonte en torno del martillar con el martillo, los cuales, el martillar y el martillo, son, pues, dentro de tal horizonte, sobre el fondo de él, a condición de él. O, en suma, el mundo es *a priori* de los útiles, entes intramundanos, o los trasciende, y él mismo, el mundo, *es,* en tanto en cuanto —como unidad de los "para", "con" y "a", que implican respectivamente un presentar, un retener y un advenir— radica en la unidad de la temporalidad. El mundo es un plexo de relaciones en que sólo puede *ser* un ente

que sea, como el "ser ahí", radicalmente temporalidad.

Lo dicho de los útiles vale de los objetos, ya que éstos no son sino unos entes que surgen de aquéllos por obra de la conversión expuesta. Y por eso no son trascendentes al sujeto los objetos y su totalidad, el "mundo", sino que el mundo y el "ser ahí" cuyo es son trascendentes a los objetos y a los entes intramundanos en general.

No menos que el mundo radica en la temporalidad del "ser ahí" la espacialidad inherente a su "ser en el mundo". "El descubrir, 'dirigiéndose', un paraje se funda en un estar a la expectativa, reteniendo extáticamente, del posible aquí y allí... con igual originalidad... Del paraje predescubierto retorna el 'curarse de', desalejando, a lo inmediato. El acercamiento e igualmente la estimación y medición de las distancias dentro de lo 'ante los ojos' dentro del mundo y des-alejado, se funda en un presentar." "En el acercamiento fundado en el *presentar,* salta tras éste el olvidar, estando a la expectativa, el presente. En el presentar algo acercándolo desde su allí se pierde el presentar en sí mismo, olvidando el allí."

El análisis del "ser ahí" tomó por punto de partida el modo "indiferente" de la cotidianidad. El análisis de la temporalidad termina volviendo al punto de partida, pero para decir, en definitiva, que como "con el término *cotidianidad* no se mienta en el fondo ninguna otra cosa que la temporalidad, mas ésta hace posible el *ser* del 'ser ahí', el forjar un concepto suficiente de la cotidianidad únicamente puede lograrse dentro del marco de la dilucidación fundamental del sentido del ser en general y de sus posibles variantes" —asunto de la mitad no publicada de *El Ser y el Tiempo*—. Sin embargo, hay en la breve descripción de la cotidianidad una indicación explicativa de una expresión muy repetida que pudo haberle parecido al lector realmente merecedora de explicación. "En los análisis anteriores hemos usado con mucha frecuencia la expresión 'inmediata y regularmente'. 'Inmediatamente' significa: el modo en que el 'ser ahí' es 'patente' en el 'uno con otro' de la publicidad, aun cuando haya 'superado' existencialmente 'en el fondo' justo la cotidianidad. 'Regularmente' significa: el modo en que el 'ser ahí' se muestra, no siempre, pero 'por lo regular', para todo el mundo."

La conversión del "curarse de" "viendo en torno" en el "conocer" "teorético" explica toda una serie de contenidos de *El Ser y el Tiempo,* diseminados a lo largo de la obra, pero que la presente exposición ha silenciado hasta aquí, no sólo porque únicamente aquí podría hacer referencia a ellos a la par con el mayor sentido y la mayor concisión posibles, sino sobre todo como consecuencia del plan de "entresacar los temas integrantes de la articulación esencial de la obra, prescindiendo de todos los que los detallan o completan menos esencialmente". Por esta razón, ni siquiera aquí se puede pasar de poco más que un índice de esos contenidos.

El "conocimiento" deja de parecer el modo *fundamental* de entrar en relación

el sujeto con los objetos que le parece ser no sólo a la teoría del conocimiento y a la filosofía en general, sino incluso ya al "ser en el mundo" cotidiano, para presentarse como lo que realmente es: un modo *fundado* en el "ser en el mundo" constituido fundamentalmente por el comprender, el encontrarse y el habla. Este fundamental "estado de abierto" del "ser ahí" hace de la teoría del conocimiento como solución del problema de cómo puede un sujeto encerrado en sus representaciones abrirse a los objetos de éstas en ellas, o de cómo pueden estos objetos entrar en el sujeto, la seudosolución de un seudoproblema. Pero si se plantea este seudoproblema, e incluso si el conocimiento le parece el modo fundamental de entrar en relación con los entes intramundanos ya al cotidiano "ser en el mundo", es porque éste es caída en los entes intramundanos como "ante los ojos".

Lo "ante los ojos" es a su vez la explicación prácticamente de todas las peculiaridades de detalle en la caída misma.

A las significaciones del habla les nacen las voces del lenguaje —y las "proposiciones" de éste—. Las proposiciones son consideradas por la teoría tradicional de la verdad como el lugar propio de ésta, que consiste, según la misma teoría, en la conformidad de las proposiciones con la realidad —a saber, la realidad en el sentido, más "estricto", de lo "ante los ojos"—; pero esta verdad de las proposiciones es una verdad derivada de la verdad radical, que es el "abrir" constitutivo del "ahí" del "ser ahí". En esta verdad y en la contraria falsedad, el "cerrarse" el "ser ahí" su ser propio, *es* "con igual originalidad" el "ser ahí"; y por *ser* así, es por lo que puede *ser* en el modo, derivado, del conocimiento y de la ciencia.

El mundo, la espacialidad, el "ser *en*", la muerte, la conciencia, la temporalidad, la historicidad resultan interpretados como "mundo", espacio, interioridad espacial, simple final, voz que previene o remuerde o tranquiliza, tiempo infinito, nacimiento en el sentido de principio primero y único, "entre" el principio y el final, historia de lo intramundano pasado, al interpretarlos como "ante los ojos" el "ser ahí" de la caída en esta forma de entes. Del habla salen las habladurías por medio de la misma interpretación, como por medio de la misma, aún, a la que es inherente la ambigüedad, se origina la avidez de novedades.

La tematización requiere que el ser ahí trascienda los entes tematizados. Pero como no es sino una conversión del "curarse de" que "ve en torno", ya éste requiere tal trascendencia. Ésta es la del mundo, ya que éste es del "ser ahí", y esta trascendencia del mundo y del "ser ahí" consiste en aquello que se pasa a exponer y surge de la temporalidad como se expondrá a continuación de lo acabado de indicar.

"Con la existencia fáctica del 'ser ahí' hacen frente también ya entes intramundanos. No depende del arbitrio del 'ser ahí' el que semejantes entes sean descubiertos con el peculiar 'ahí' de la existencia. Cosa de la libertad del 'ser ahí', aunque siempre dentro de los límites de su 'estado de yecto', es tan sólo *lo*

que él descubre y abre en cada caso, la dirección *en que* lo hace, la amplitud *con que* lo hace, la forma *de que* lo hace." Mas semejante hacer frente entes requiere que "el mundo ha de ser abierto ya extáticamente, para que puedan hacer frente desde dentro de él entes". Esta aprioridad del mundo a los entes intramundanos es la trascendencia del mundo —a estos entes—. Pero ¿cómo es abierto extáticamente el mundo ya antes de hacer frente los entes intramundanos?

Cada éxtasis o salida de sí de la temporalidad es salida de sí hacia un "adónde" o "esquema horizontal". "Adonde" *adviene* el "ser ahí" es el *por mor de sí:* éste es, pues, el "esquema horizontal" del advenir. "Adonde" es *yecto* el "ser ahí" es al *ante qué* es yecto; este *ante qué* es, pues, el "esquema horizontal" del sido. "Adonde" es el "ser ahí" al ser *cabe* lo intramundano es este mismo *cabe:* éste es, pues, el "esquema horizontal" del presente. Ahora bien, como los tres éxtasis integran una unidad, también sus tres esquemas horizontales integran *un* horizonte. "Con el 'ser *ahí*' fáctico es proyectado en cada caso dentro del horizonte del advenir un 'poder ser', abierto dentro del horizonte del sido el 'ser ya' y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura. La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible el plexo original de las referencias de los 'para' con el 'por mor de'", o lo que es lo mismo, "define" "*aquello dentro de lo cual se* comprende el 'ser ahí' existente" o "aquello *sobre el fondo de lo cual* es *abierto*" el "ser ahí", y que "es 'ahí' con la existencia" del "ser ahí". "Temporaciándose por lo que respecta a su ser como temporalidad, es el 'ser ahí', sobre la base de la constitución horizontal-extática de aquélla, esencialmente 'en un mundo'. El mundo ni es 'ante los ojos' ni 'a la mano', sino que se temporacía en la temporalidad. 'Es *ahí*' con el 'fuera de sí' de los éxtasis." "En tanto el 'ser ahí' se temporacía, *es* también un mundo." Éste, pues, "tiene la forma de ser del 'ser ahí'". Más aún: el "ser ahí" *"es,* existiendo, su mundo". Por eso, "si no existe ningún 'ser ahí', tampoco 'es *ahí*' ningún mundo"; y sólo si se entiende por "sujeto" el "ser ahí", es el mundo "subjetivo", pero entonces este mundo subjetivo es más "objetivo" que todo posible objeto, en el sentido de que es *a priori* de todo posible objeto o trascendente a todo posible objeto; y, en fin, el "problema de la trascendencia" del mundo no es el de "cómo salga de sí un sujeto para llegar hasta un objeto, a la vez que se identifica la totalidad de los objetos con la idea del mundo", sino el de "qué es lo que hace posible ontológicamente que hagan frente entes dentro del mundo y puedan objetivarse como entes que hacen frente", y la solución de este problema es la aprioridad o trascendencia, a los entes intramundanos, del mundo, hecho a su vez posible por la temporalidad en la forma expuesta.

VIII. LA HISTORICIDAD

La exposición de la temporalidad ha puesto de manifiesto el *sentido* del *ser* (la cura) del "ser ahí" en sus modos de la "propiedad" y la "impropiedad" y en su totalidad *por el lado del fin,* pero todavía no *por el lado del principio* ni, por ende, en cuanto ser *"entre" su principio y su fin*. Poner de manifiesto la totalidad del ser del "ser ahí" por el lado del principio y en cuanto ser "entre" su principio y su fin, en los modos de la propiedad y la impropiedad, o dicha totalidad como realmente tal, es la finalidad de la exposición de la "historicidad" del "ser ahí" y de la forma en que ésta tiene su raíz en la temporalidad, como no puede menos de tenerla, dado que la temporalidad es el sentido del ser todo del "ser ahí".

El término *historia* es ambiguo: significa unas veces la *realidad histórica,* otras veces la *ciencia histórica*. A fin de evitar esta ambigüedad se ha recurrido a emplear el término *historia* para designar la realidad histórica y el término *historiografía* para designar la ciencia histórica. Este recurso debe adoptarse y aun ampliarse, hablando no sólo de "histórico", "historicidad", "historiarse" y de "historiográfico" e "historiógrafo", sino incluso de "historiograficidad" y de "historiografiarse".

Pero aun reservando el término *histórico* para lo integrante de la realidad histórica o lo relativo a ella, el término sigue resultando equívoco. Por él se entienden, en efecto, hasta cuatro cosas:

1) lo pasado, como cuando se dice que algo "es ya histórico"; en esta acepción, lo histórico se comprende como algo "ante los ojos", sea que *ya no es* "ante los ojos", sea que *es aún* "ante los ojos" pero *sin "acción" sobre el presente,* sea que *"actúa" aún* sobre éste;

2) lo inserto en un peculiar continuo de "acción" pasado, presente y futuro, como cuando se piensa que también lo presente y hasta lo futuro forma o formará parte de la historia de la Humanidad;

3) el continuo anterior, que en realidad no abarca sólo la Humanidad, sino también la Naturaleza en cuanto "morada" de la Humanidad y "objeto" de su "acción";

4) lo trasmitido o *tradicional* en cuanto tal, sentido de "histórico" entrañado en la consideración de que lo no trasmitido del pasado a tiempos ulteriores desaparece de la historia.

Lo inserto en el continuo mentado, este continuo y lo tradicional se comprenden "inmediata y regularmente" también como "ante los ojos". "Historia" tiene los cuatro sentidos correspondientes, y también en los cuatro se comprende "inmediata y regularmente" como "ante los ojos".

Pues bien, la dilucidación del sentido de lo histórico como lo pasado revela en qué estriba su historicidad, y esto permite poner de manifiesto en qué consisten la historicidad propia y la impropia, puntualizando los otros tres sentidos de lo

histórico, en qué consiste la totalidad del "ser ahí" por el lado del principio y en cuanto ser "entre" el principio y el fin, y cómo se origina el concepto vulgar del tiempo.

Las antigüedades *presentes* en un museo están presentes en él por *pasadas*. ¿En qué estriba lo pasado de estas cosas presentes? No en que sean objeto de un interés arqueológico, historio-gráfico: para que algo pueda ser objeto de semejante interés, es menester que sea ya histórico en un sentido más radical. Tampoco en que les haya pasado algo como, por ejemplo, estar deterioradas: el deterioro puede proseguir al presente, prosigue realmente en cierto sentido; estas alteraciones no son lo que a las antigüedades les ha pasado en un sentido propiamente histórico. Pero lo que en tal sentido les ha pasado tampoco es que están fuera de uso: si en lugar de estar en el museo, estuvieran en una casa particular, no por ello dejarían de ser cosas antiguas, del pasado. Lo pasado de semejantes cosas es *el mundo* dentro del cual fueron útiles. "Lo antaño *intramundano*... es aún 'ante los ojos'. En cuanto útil inherente a un mundo, puede lo 'ante los ojos' aún *ahora,* a pesar de esto, adherir al '*pasado*'." La cuestión del sentido en que son pasadas cosas como las antigüedades se convierte así en la cuestión del sentido en que puede ser pasado un mundo; pero como el mundo es inherente al "ser ahí" y tiene la misma forma de ser que éste, según ya se expuso, la cuestión es, en definitiva, la del sentido en que puede ser pasado el "ser ahí"; ahora bien, ya se sabe que el "ser ahí" no puede nunca "ser *pasado*", sino "ser *sido"* o "ser *sido ahí"* —a una con "ser *advenidero"* y "ser *presentante",* según requiere forzosamente la triple unidad extática de la temporalidad—. En suma: "Las antigüedades aún 'ante los ojos' tienen carácter de 'pasadas' e históricas sobre la base de su pertenencia a, y procedencia de, como útiles, un mundo 'sido' de un 'ser ahí' ('sido ahí)".

El modo "propio" de ser del "ser ahí" se condensaba, por decirlo así y según se vio, en la "situación", en que el "ser ahí" se proyecta sobre las posibilidades de una u otra situación fáctica o determinada por el "estado de yecto", pero se proyecta sobre ellas corriendo al encuentro de la muerte, de la posibilidad de la imposibilidad de seguir "siendo ahí", o lo que es lo mismo, proyectándose sobre cualesquiera otras posibilidades como limitadas por esta última, que las otras no pueden rebasar, no en el sentido de no poder pasar de un final, sino en el de no poder dejar de ser finitas —o no en el sentido de no poder cesar de ser el "ser ahí", sino en el de no poder éste dejar de ser con un ser que no es la plenitud infinita del puro ser, sino que es un ser finito o limitado por el no ser, o entrañante de éste—. Pues bien, las posibilidades sobre las cuales se proyecta así el "ser ahí" son las dadas en cada caso por el "estado de yecto" de éste, por lo que él *es* en cada caso *ya,* y por lo que él es en cada caso ya "inmediata y regularmente", a saber, el "uno" de la "pública" "cotidianidad" "impropia". Sobre las posibilidades dadas en la vida corriente, como cabe decir, no puede menos de proyectarse incluso el "ser ahí" "resuelto" y "propio" que es con exclusivo rigor un "sí mismo": este "ser ahí"

no dispone de otras posibilidades, no crea posibilidades nuevas, no hace ni puede hacer otra cosa que proyectarse sobre las de la vida corriente, sólo que no en la forma en que se proyecta sobre ellas el "uno", justo para cerrarse su mortalidad, su finitud, sino en la forma acabada de recordar, desde su abierta mortalidad o finitud. La vida "propia" no consistía en vivir "cosas de la vida", "contenidos materiales" de la vida distintos de los vividos en la vida "impropia", sino que la vida "impropia" y la "propia" eran sólo dos distintas *formas* o *modos* de vivir, de ser, cualesquiera contenidos materiales o cosas de la vida. Mas si el "ser ahí" se proyecta, aun en el modo de la "propiedad", sobre las *posibilidades dadas por el "estado de yecto"* en el modo de la "impropiedad", quiere decirse que ya este modo implica la *trasmisión* o *tradición de una "herencia" de posibilidades* y que esta tradición de una herencia la implica igualmente el modo de la "propiedad". La diferencia entre este modo y el otro está aquí en el modo de que el "ser ahí" toma sobre sí la herencia. En el modo de la "propiedad" el "ser ahí" toma sobre sí las posibilidades como finitas en el sentido explicado, con lo que su multiplicidad, tan dada o fácil como al parecer azarosa, revela ser en el fondo la "simplicidad de su '*destino individual*'"; y aquella multiplicidad resulta accidental, comparada con este destino, o los "golpes del destino", adversos o favorables, pueden dar en el "ser ahí", que "comprensor" de su individual destino, los "comprenderá" como lo que son. En esto radica el ser *libre* correlativamente respecto *de* las posibilidades dadas y *para* la muerte o proyección sobre las posibilidades dadas en cuanto finitas; libertad que es *impotencia* relativamente a las posibilidades en cuanto *dadas,* pero *superpotencia* sobre ellas, en su mismo ser dadas, al proyectarse sobre ellas en cuanto *finitas* o no hacerse ilusiones sobre ellas. Por otra parte, como el "ser en el mundo" es "con igual originalidad" "ser con" otros, el "destino individual" es también "con igual originalidad" y en el mismo modo "propio" "destino colectivo" de la "generación" de que es miembro el "ser ahí" del caso. En cambio, en el modo de la "impropiedad", el "ser ahí" toma sobre sí las posibilidades en su fácil multiplicidad no más, con lo que, aunque tan alcanzado por adversidades o prosperidades como el "ser ahí" en el otro modo, y aun más alcanzado por ellas, "no puede 'tener' un 'destino individual'".

Pero el modo de tomar sobre sí las posibilidades en el de la "propiedad" puede ser "no expreso" o "expreso". "No es necesario que el 'estado de resuelto' sepa *expresamente* de la procedencia de las posibilidades sobre las que se proyecta." Pero sí hay "la posibilidad de 'ir a buscar' el 'poder ser'... sobre el que se proyecta el 'ser ahí' *expresamente* 'por el camino' de la comprensión tradicional del 'ser ahí'". Esta "tradición expresa", el "elegirse... su héroe", es, pues, una verdadera *re-iteración* de una "posibilidad de existencia trasmitida", que no consiste ni en realizar una vez más esta posibilidad, ni en "resucitar" lo "pasado", ni en vincular retroactivamente el "presente" a lo que "se ha ido para no volver", sino más bien en una "réplica" *de* la posibilidad que es al par una "réplica" *a* ella o una

"revocación" de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto 'pasado'".

Pues bien, el tomar sobre sí la herencia de posibilidades en el modo de la reiteración, o más simplemente, *el "reiterar" la "herencia*", es el modo radicalmente "propio" de gestarse históricamente —*cf*. las "gestas de la historia"— el "ser ahí" o *la "historicidad" "propia*" del "ser ahí" y *la gestación* o nacimiento *radical* de éste, que hay que "comprender" como la muerte: ésta no era un fin final y, en este sentido, *único,* sino el fin o límite *constantemente* entrañado por el ser del "ser ahí", la limitación o finitud entrañable del ser del "ser ahí"; análogamente, no es el nacimiento un principio primero y, en este sentido, *único,* sino el *constante* principiar (re-iterar) que entrañablemente también es el ser del "ser ahí". "El 'ser ahí'... existe naciendo, y naciendo muere en el acto." O el "ser ahí" *es* re-nacientemente re-muriente o un re-naciente moribundo, o "*ser* ahí" es re-naciente re-morir o re-naciente mori-bundez.[1]

Sin más, y dado que la "propiedad" tiene su raíz en la temporalidad, se ve *que* la "historicidad" "propia" tiene igualmente su raíz en la temporalidad; *cómo* la tiene, lo formula Heidegger en estos términos, que después de todo lo anterior no resultarán tan de abracadabra como sin duda resultan en otro caso: "Sólo un ente que en su ser es esencialmente *advenidero,* de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su 'ahí' fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad *siendo sido,* puede, haciéndose 'tradición' de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar 'estado de yecto' y ser, en el modo de la *mirada,* para 'su tiempo'". Es decir, que la temporación de la historicidad propia es un "advenir sido mirando". Fórmula en que son de advertir dos detalles. El primero, que el presente de la historicidad propia es la "mirada", de la que en la exposición de la temporalidad se dijo que no quedaría precisada cabalmente sino en la exposición de la historicidad. Ahora se puede entender que la "mirada" es el *presentarse* a sí mismo "su tiempo" como la intersección del *advenir* y el *sido* en el sentido del reiterar la herencia de posibilidades o del tomar la actual posibilidad de imitar a un héroe tradicional como posibilidad finita en el sentido explicado, o "sin ilusiones" en punto a que, por muy héroe que haya sido el que podemos imitar, y por muy heroica que pueda ser la imitación, ni el heroísmo de aquél pasó ni el nuestro pasará de ser el heroísmo finito de un ente mortal. El otro detalle es que *la historicidad se temporacía primariamente desde el advenir* y no desde el sido, ni menos desde el pasado, como se piensa dentro del ámbito de la historicidad "impropia", según corroborará algo de lo que acerca de ésta se pasa a exponer.

Por una parte, *"ser* ahí" es "ser en el mundo", en el mundo en que hacen frente los entes "intramundanos" "a la mano" o "ante los ojos", e "inmediata y regularmente" en el modo impropio del curarse de estos entes absorbiéndose en ellos e interpretándolo todo por ellos, y aun todo primeramente como "ante los ojos". Por otra parte, el "ser ahí" se gesta históricamente en la esencial forma radical que se expuso. La consecuencia conjunta de este doble antecedente es

que el mundo y lo intramundano se gestan históricamente asimismo, pero inmediata y regularmente en el modo impropio que interpreta esta gestación como un gestarse "ante los ojos" entes "ante los ojos". Así se gesta, la "historia del mundo" con sus contenidos "histórico-mundanos" tomados los unos y la otra como "objetos". Pero estos "objetos" no necesitan serlo de la historiografía. Son "objetos" ya para el "ser ahí" corriente y moliente, anterior a toda historiografía. Sólo que también pueden "objetivarse" como objetos expresos de semejante ciencia y realmente se han objetivado como tales donde han sido o son "seres ahí" historiógrafos. Así se ha gestado y sigue gestándose históricamente la historiografía misma, que tiene, por ende, con la historicidad las siguientes relaciones:

1) la historiografía tiene por objeto "propio" la historicidad propia, lo que quiere a su vez decir que en su objeto "propio" no corresponde la primacía al pasado, como se piensa dentro del ámbito de la historicidad "impropia", sino al advenir, según aclara la siguiente y elemental consideración: "historiografiar" no es posible sin seleccionar lo que se tiene el *propósito* de "historiografiar", propósito que no es sino el proyectarse del historiógrafo sobre determinada posibilidad o posibilidades, lo que puede hacer en el modo "impropio", aunque sea un historiógrafo "que se 'proyecta' desde luego sobre la *Weltanschauung* de una época", o en el modo "propio", aunque sea un historiógrafo "que 'sólo' edita fuentes";

2) la historiografía se gesta históricamente o se historía —no: se "historiografía", aunque también puede hacerlo, en la historiografía de la historiografía— ella misma; ella misma tiene su historia y su historicidad —"propia" e "impropia", según se acaba de ver—;

3) la metodología toda de la historiografía no puede menos de depender, hasta en los más apicales detalles de todas sus ramas, de la raíz de su historicidad impropia o propia: cabe historiografiar "reiterando" lo "sido" bajo la "mirada" a lo presente o simplemente presentándose "ante los ojos" lo "pasado".

La historicidad impropia permite entender el planteamiento del problema del "entre" el principio y el fin del ser del "ser ahí" y la verdadera solución del mismo. Se plantea el problema del "entre" el principio y el fin del ser del "ser ahí", porque inmediata y regularmente se toman el nacimiento y la muerte como un primer principio y un fin final entre los cuales no podría menos de "extenderse" la vida, o porque no se toman el nacimiento y la muerte como el re-naciente re-morir que "propiamente" son; porque cuando se "comprenden" así, a una se "comprende" que el "entre" el principio y el fin no es más que la "prolongación" del "ser ahí" ínsita en la afectación mutua del re-*morir* por el re-nacer y del *re-nacer* por el re-morir y en el *re*-nacer y *re*-morir, sobre la base de lo extático de la temporalidad o del ser ésta el *advenir sido y presentando* que es.

Y esto permite decir una última palabra sobre la "sustancialidad" del "ser ahí". Recordando que por la sustancialidad del hombre se entiende "cotidianamente"

su ser en sí y no en otro y su permanecer idéntico consigo mismo a lo largo de las distintas vivencias de la vida, el “ser ahí” es auténticamente sustancial o “estante” *en* “sí mismo” en cuanto “*se* comprende” como renaciente mori-bundez, donde el “re” y la “bundez” constituyen lo que se interpreta “ante los ojos” como “estancia” o permanencia y el “naciente” y el “morir” la “mismidad” intrasferible a “otro” ante la que huye el “uno”; y la “insustancialidad” de éste es el no “comprenderse” como renaciente moribundo, siendo no *en* “sí mismo”, sino *en* el “uno”.

IX. EL TIEMPO VULGAR

"EL 'SER ahí'... 'cuenta con el tiempo' y se rige *por él."* "Existiendo fácticamente, 'tiene' el 'ser ahí' del caso 'tiempo' o 'no lo tiene'. 'Se toma tiempo' o 'no puede perder tiempo'. ¿Por qué se toma el 'ser ahí' 'tiempo' y por qué puede 'perderlo? ¿De dónde toma el tiempo?"

El "curarse de" es también un "curarse del *tiempo*". Así lo hace patente el que "como calcular, planear, tomar providencias y precauciones... dice siempre ya, lo mismo si es fónicamente perceptible que si no: '*luego*' —debe suceder tal cosa, '*antes*'— despacharse tal otra, *'ahora'* —intentarse de nuevo aquella que '*entonces*' falló, pasando la ocasión". "El horizonte... que se expresa en el 'entonces' es el *'anteriormente',* el de los 'luegos' el *'posteriormente'*..., el de los 'ahoras' el *'hoy'."*

Este tiempo del que se cura tiene cuatro características: es "fechable", es "distendido", es "público" y es "mundano".

La "fechabilidad" consiste en que "todo 'luego' es *en cuanto tal* un 'luego, cuando...', todo 'entonces' un 'entonces, cuando...', todo 'ahora' un 'ahora, que...'". Esta "fechabilidad" es independiente, no sólo de que el "fechar" se haga en referencia a una "fecha" del calendario, sino incluso de todo efectivo "fechar". Depende, en cambio, de lo siguiente. "Porque... es en cada caso ya el 'ser ahí' abierto para sí mismo en cuanto 'ser en el mundo', y a una con esto son descubiertos los entes intramundanos, tiene en cada caso también ya el tiempo... una fecha fijada por los entes que hacen frente en el 'estado de abierto' del 'ahí': ahora, que —la puerta está dando golpes; ahora, que —me falta el libro, etc." Por eso "al decir 'ahora', comprendemos siempre también ya, sin decirlo simultáneamente, un *'—que* tal o cual cosa'...—. "Porque el 'ahora' interpreta un *presentar entes*. En el 'ahora, que...' está implícito el carácter *extático* del presente. La *fechabilidad* de los 'ahoras', 'luegos' y 'entonces' es el *reflejo* de la constitución *extática* de la temporalidad." Y por eso, también, "el expresar, interpretando, los 'ahoras', 'luegos' y 'entonces' es la más original *indicación del tiempo"*. Y por lo mismo, en fin, "tienen también los horizontes correspondientes a los 'ahoras', 'luegos' y 'entonces' el carácter de la fechabilidad como 'hoy, que...', 'posteriormente, cuando' y 'anteriormente, cuando...'".

Lo "distendido" del tiempo de que se cura se origina de su fechabilidad en la forma siguiente: "Cuando el estar a la expectativa... se interpreta en el 'luego', y al hacerlo y en cuanto presentar, comprende aquello de que está a la expectativa por su 'ahora', en la 'indicación' del 'luego' está implícito ya el 'y ahora aún no'. El estar a la expectativa presentando comprende el 'hasta entonces'. El interpretar articula este 'hasta entonces' —a saber, el 'tener tiempo', como el 'entre tanto', que tiene igualmente su fechabilidad. Ésta encuentra su expresión en el 'mientras... '—. El 'curarse de' puede articular, en un repetido estar a la

expectativa, el ‘mientras’ mismo mediante nuevas indicaciones de ‘luegos’. El ‘hasta entonces’ resulta dividido por cierto número de ‘desde — hasta’, pero que son desde un principio ‘abrazados’ en la proyección expectante del primer ‘luego’. Con el comprender, presentando y estando a la expectativa, el ‘mientras’, resulta articulado el ‘durar mientras’. Este durar es a su vez el tiempo patente en el interpretarse *a sí misma* la temporalidad, tiempo que así resulta… comprendido… como ‘distendido’ ‘espacio de tiempo’. El presentar reteniendo y estando a la expectativa sólo ‘explica’ en la interpretación el ‘mientras’ como *distendido* porque al hacerlo es abierto *para sí mismo* como la *prolongación* extática de la temporalidad histórica”. Pero “no sólo el ‘mientras’ es distendido, sino que todo ‘ahora’, ‘luego’, ‘entonces’ tiene en cada caso con la estructura de la fechabilidad una distensión de variable amplitud: ‘ahora’: en esta pausa, a la comida, por la tarde, durante el verano; ‘luego’: al desayuno, en la subida a la montaña, etcétera”.

Este tiempo distendido puede tener “agujeros”, sin por ello dejar de ser distendido o un modo de la prolongación de la temporalidad. “El tiempo se fecha… por aquello de que en cada caso justamente se cura en el mundo circundante… por lo que uno va haciendo ‘a lo largo del día’.” Pero “justo en el ‘ir viviendo’ del cotidiano ‘curarse de’ nunca se comprende el ‘ser ahí’ como corriendo a lo largo de una secuencia continuamente duradera de puros ‘ahoras’… A menudo ya no integramos un ‘día’ cuando volvemos sobre el tiempo ‘consumido’. Esta falta de integridad del tiempo agujereado no es, sin embargo, una fragmentación, sino un modo de la temporalidad… extáticamente *prolongada*”.

La distensión del tiempo permite explicar sin más que la ayuda de la propiedad y la impropiedad los fenómenos del “tomarse tiempo” y “perder tiempo”, llamando la atención sobre los cuales y preguntando por su razón de ser se abrió esta exposición del tiempo vulgar. El “ser ahí” que es en el modo de la impropiedad, “perdiéndose con los muchos quehaceres en aquello de que se cura, *pierde* en esto… *su tiempo*. De donde el característico hablar de ‘no tener tiempo’”. Pero así como este “ser ahí” “pierde constantemente tiempo y nunca lo ‘tiene’, resulta la señal distintiva de la temporalidad de la existencia propia el que en el ‘estado de resuelto’ no pierde tiempo nunca, sino que ‘siempre tiene tiempo’. Pues la temporalidad del ‘estado de resuelto’ tiene, en lo que se refiere a su presente, el carácter de la ‘mirada’, cuyo presentar la situación, que es el presentar propio, no tiene él mismo la dirección, sino que es *tenido* en el advenir que va siendo sido. La existencia de la mirada se temporacía como prolongación total del destino individual, en el sentido de la ‘constancia’ histórica, y propia, del ‘mismo’. La existencia temporal de esta forma tiene ‘constantemente’ tiempo *para* lo que la situación pide de ella. Pero el ‘estado de resuelto’ abre el ‘ahí’, de esta forma, sólo como situación. De donde que al resuelto nunca pueda lo abierto hacerle frente de tal manera que, no resuelto, pueda perder su tiempo en ello. *El*

‘ser ahí’... sólo puede ‘tomarse’ tiempo y perderlo, porque en cuanto temporalidad extáticamente prolongada le es concedido con el ‘estado de abierto’ del ‘ahí’, estado fundado en tal temporalidad, un ‘tiempo’”.

La “publicidad” del tiempo de que se cura se engendra en la “publicidad” del “uno”, que era el modo de ser inmediata y regularmente el “ser con” otros que era el “ser en el mundo” con igual radicalidad que ser “en el mundo”. “En el ‘inmediato’ ‘ser uno con otro’ pueden varios ‘juntamente’ decir ‘ahora’, fechando cada uno diversamente el ‘ahora’ dicho: ahora, que acaece esto o aquello. El ‘ahora’ expresado es dicho por cada uno en la publicidad del ‘ser uno con otro en el mundo’. El tiempo interpretado y expresado del ‘ser ahí’ del caso es, por ende, en cuanto tal y sobre la base del extático ‘ser en el mundo’ del ‘ser ahí’, en cada caso ya también ‘hecho público’. En tanto, pues, que el cotidiano ‘curarse de’ se comprende desde el ‘mundo’ de que se cura, *no* tiene noción del ‘tiempo’ que se toma *como suyo,* sino que... *utiliza* el tiempo que ‘hay’, con que cuenta *uno*.” “El ‘hacerse público’ del tiempo no se gesta tardía y ocasionalmente, antes bien, porque el ‘ser ahí’, en cuanto temporal-extático, *es* abierto en cada caso ya, y porque a la existencia es inherente la interpretación..., en el ‘curarse de’ se ha hecho público también ya el tiempo. Uno se rige *por él,* de tal manera que no puede menos de ser susceptible de que lo encuentre delante en alguna forma todo el mundo.”

La “mundanidad” del tiempo de que se cura entraña una particularidad de la fechabilidad. “El ‘ahora’ —y lo mismo todo modo del tiempo interpretado— no es sólo un ‘ahora, que... ’, sino que en cuanto es algo esencialmente fechado, es al par algo esencialmente determinado por la estructura del ser apropiado o ser inapropiado. El tiempo interpretado tiene de suyo el carácter de ‘tiempo de...’ o de ‘no tiempo para...’. El presentar, reteniendo y estando a la expectativa, del ‘curarse de’, comprende el tiempo en una referencia a un ‘para’, que por su parte es últimamente fijado a un ‘por mor’ del ‘poder ser’ del ser ahí. El tiempo hecho público hace patente con esta referencia... *aquella* estructura con la que hicimos conocimiento anteriormente como *significatividad.* Ésta constituye la mundanidad del mundo. El tiempo hecho público tiene, en cuanto tiempo de..., esencialmente carácter mundano. De aquí que llamemos al tiempo que se hace público en la temporación de la temporalidad el ‘tiempo mundano’. Y esto no porque sea ‘ante los ojos’ como un ente *intramundano,* lo que no puede ser nunca, sino porque es inherente *al mundo* en el sentido de la exégesis ontológico-existenciaria.” Y por ser inherente al mundo en sentido existenciario, tiene este tiempo la misma trascendencia, subjetividad y objetividad que el mundo en tal sentido.

Ahora bien, este tiempo fechable, distendido, público y mundano se desarrolla de tal forma, que acaba por dar de sí el tiempo del concepto vulgar.

“La publicidad del ‘tiempo’ es tanto más pronunciada cuanto más el ‘ser ahí’... *se cura expresamente del tiempo,* dando específicamente cuenta de él.” “Si bien el

curarse del tiempo puede llevarse a cabo en el modo antes caracterizado, del fecharlo por los acontecimientos del mundo circundante, ello se gesta en el fondo ya siempre dentro del horizonte de un curarse del tiempo del que tenemos noción como un *contar el tiempo* por medio de los astros y del calendario." "El cotidiano 'ser en el mundo' '*viendo* en torno' ha menester de la *posibilidad de ver,* es decir, de la claridad, para poder 'andar en torno', curándose de ello, con lo 'a la mano' dentro de lo 'ante los ojos'. Con el... 'estado de abierto' de su mundo es descubierta para 'el ser ahí' la naturaleza. En su 'estado de yecto' es el 'ser ahí' entregado a la alternación del día y la noche. Aquél da con su claridad el posible ver, ésta lo quita. Expectante, en el 'curarse de' 'viendo en torno', de la posibilidad de ver, se da el 'ser ahí', comprendiéndose por la tarea del día, y con el 'luego, cuando sea de día', su tiempo. El 'luego' de que se cura resulta fechado por aquello que está en una inmediata conexión de conformidad, dentro del mundo circundante, con la llegada de la claridad: la salida del Sol. Luego, cuando salga, es *tiempo de...* El 'curarse de' hace uso del 'ser a la mano' del Sol, que dispensa luz y calor. El Sol es lo que fecha el tiempo interpretado en el 'curarse de'. De este fechar brota la medida 'más natural' del tiempo, el día. Y por ser finita la temporalidad del 'ser ahí' que tiene que tomarse su tiempo, son los días de éste también ya contados. El 'mientras sea de día' da al estar a la expectativa, curándose de, la posibilidad de determinar, curando previamente de él, el 'luego' de aquello de que hay que curarse, es decir, la posibilidad de dividir el día. La división se lleva a cabo de nuevo respecto de aquello que fecha el tiempo: el Sol peregrinante. Lo mismo que la salida, son la puesta y el mediodía señalados 'sitios' que ocupa el astro. De su paso regularmente retornante da cuenta el 'ser ahí' yecto en el mundo y que temporaciando se da tiempo. El gestarse histórico del 'ser ahí' es, sobre la base de la interpretación del tiempo que fecha... un gestarse 'día a día'. Este fechar, que se lleva a cabo partiendo del astro que dispensa luz y calor y de sus señalados 'sitios' en el cielo, es una indicación del tiempo que en el 'ser uno con otro' 'bajo el mismo cielo' puede llevar a cabo 'todo el mundo' en todo tiempo y de igual modo; dentro de ciertos límites, inmediatamente de un modo concordante... Con este fechar público... puede al par 'contar' todo el mundo; tal fechar usa una *medida* de que cabe disponer públicamente. Tal fechar cuenta con el tiempo en el sentido de una *medición del tiempo,* que por lo mismo ha menester de un medidor del tiempo, es decir, de un reloj. Esto implica lo siguiente: *con la temporalidad del 'ser ahí' yecto, abandonado al 'mundo' y que se da tiempo, es también ya descubierto lo que se dice un 'reloj', esto es, algo 'a la mano' que en su retorno regular se ha hecho accesible en el presentar estando a la expectativa.*" "... sólo el presentar, reteniendo y estando a la expectativa, el curso del Sol que hace frente con el 'estado de descubiertos' de los entes intramundanos, hace posible y requiere al par... el fechar por lo 'a la mano' públicamente en el mundo circundante. El reloj 'natural' descubierto en cada caso ya con el... 'estado de yecto' del 'ser ahí'

fundado en la temporalidad, es lo que motiva y al par hace posible la producción y el uso de relojes aún más manejables, de tal forma que estos relojes ‘artificiales’ tienen que ‘ponerse’ por el ‘natural’, si es que por su parte han de hacer accesible el tiempo descubierto primariamente en el reloj natural.” “Cuanto menos ha de perder tiempo el ‘ser ahí’ que se cura de él, tanto más ‘precioso’ se vuelve; y tanto más *manejable* tiene que ser el reloj. No sólo debe poder indicarse ‘más exactamente’ el tiempo, sino que el mismo determinar el tiempo debe requerir el menos tiempo posible y con todo ser al par concordante con las indicaciones de tiempo de los otros.” “En cierto modo se hace ya también el ‘ser ahí’ ‘primitivo’ independiente de una lectura directa del tiempo en el cielo, al dejar de fijar la posición del Sol en el cielo, para medir la sombra que arroja un ente del que cabe disponer en todo tiempo. Esto puede suceder ante todo en la forma más simple, la del ‘reloj de los labradores’ de la Antigüedad. En la sombra que acompaña constantemente a todo el mundo hace frente el Sol en su cambiante presencia en los diversos sitios. Las longitudes de la sombra, diversas a lo largo del día, pueden medirse a pasos ‘en todo tiempo’. Aunque las longitudes de los cuerpos y pies de los individuos son diversas, permanece constante dentro de ciertos límites de exactitud la *proporción* entre las de los unos y las de los otros. La determinación pública del tiempo en las citas del ‘curarse de’ toma, por ejemplo, esta forma: ‘cuando la sombra tenga tantos pies de largo, nos encontraremos allí’. En este proceder, del ‘ser uno con otro’ dentro de los estrechos límites de un inmediato mundo circundante, se da por supuesta tácitamente la igualdad de la altura del polo del ‘lugar’ en que se lleva a cabo el medir a pasos la sombra. Este reloj ni siquiera necesita el ‘ser ahí’ llevarlo consigo; él mismo lo es en cierto modo. El público reloj de sol, en que una raya de sombra se mueve en oposición al curso del Sol sobre un trayecto numerado, no ha menester de mayor descripción.” Ahora, “si comparamos el ‘ser ahí’ ‘primitivo’… con el ‘progresivo’, se ve que para éste ya no posee el día y la presencia de la luz del Sol una función privilegiada, porque este ‘ser ahí’ tiene el ‘privilegio’ de poder hacer también de la noche día. Igualmente, tampoco ha menester ya, para fijar el tiempo, de un directo y expreso mirar al Sol y su posición. La fabricación y el uso de un peculiar útil para medir permite leer directamente el tiempo en el reloj producido especialmente para ello… La comprensión del reloj *natural* que se desarrolla a compás del progresivo descubrimiento de la *naturaleza,* da indicaciones sobre nuevas posibilidades de una medición del tiempo relativamente independiente del día y de la observación expresa del cielo.” “Así como el análisis concreto del desarrollo del contar el tiempo por medio de los astros entra en la exégesis ontológico-existenciaria del descubrimiento de la naturaleza, así también el fundamento de la ‘cronología’ historiográfica por medio del calendario sólo queda en franquía dentro del círculo de problemas del análisis existenciario del conocimiento historiográfico.”

Pero, a todo esto, “¿por qué encontramos… en el lugar ocupado por la sombra

sobre la superficie numerada tal cosa como el tiempo? Ni la sombra, ni el trayecto dividido es el tiempo mismo, ni tampoco la relación espacial entre ambos. ¿Dónde es, pues, el tiempo que leemos de tal forma en el 'reloj de sol' pero también directamente en todo reloj de bolsillo? ¿Qué significa leer el tiempo? 'Ver el reloj' no puede, en efecto, querer decir sólo esto: contemplar el útil 'a la mano' y su alteración, siguiendo las posiciones de la manecilla. Fijando en el uso del reloj la hora que es, *decimos,* lo mismo si es expresamente que si no: *ahora* es tal o cual hora, *ahora* es tiempo de..., o bien, hay aún tiempo..., a saber, *ahora,* hasta... [El] regirse *por el tiempo* viendo el reloj es esencialmente un *decir 'ahora'*... Pero el decir 'ahora' es un articular con el habla un *presentar* que se temporacía en su unidad con un estar a la expectativa reteniendo. El fechar que se lleva a cabo en el uso del reloj se revela como señalado presentar algo 'ante los ojos'. El fechar no hace simplemente referencia a algo 'ante los ojos', sino que el mismo hacer referencia tiene el carácter del *medir*... El medir se constituye temporalmente en el presentar el patrón de medida presente en el trecho presente. La inalterabilidad implícita en la idea de un patrón de medida quiere decir que éste tiene que ser 'ante los ojos' en su constancia en todo tiempo y para todo el mundo... Por tener en el fechar midiendo una especial primacía el presentar lo presente, es por lo que la lectura métrica del tiempo en el reloj se expresa... con el ahora. En la *medición del tiempo* se lleva a cabo, por ende, un *hacerlo público* con arreglo al cual el tiempo hace frente en cada caso y en todo tiempo para todo el mundo como un 'ahora y ahora y ahora'. Este tiempo 'universalmente' accesible en los relojes resulta así encontrado delante como... una *multiplicidad de ahoras 'ante los ojos'*".

De este tiempo sale el del concepto vulgar y este mismo. "El *seguir,* presentando, las posiciones de la manecilla *numera*. Este presentar se temporacía en la unidad extática de un retener estando a la expectativa. *Presentando retener* el 'entonces' significa: diciendo 'ahora', ser en franquía para el horizonte del 'anteriormente', es decir, del 'ahora ya no'. *Presentando estar a la expectativa* del 'luego' quiere decir: diciendo 'ahora', ser en franquía para el horizonte del 'posteriormente', es decir, del 'ahora aún no'. *Lo que se muestra en tal presentar es el tiempo*. ¿Cómo dice, según esto, la definición del *tiempo* patente dentro del horizonte del uso del reloj...? *El tiempo es lo* numerado *que se muestra en el seguir, presentando y numerando, la manecilla peregrinante, de tal manera que el presentar se temporacía en su unidad extática con el retener y el estar a la expectativa patentes dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente.* Pero esto no es otra cosa que la interpretación ontológico-existenciaria de la definición que da del tiempo Aristóteles... 'Esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente.'" Es que la "exégesis del tiempo" de Aristóteles "se mueve... en la dirección de la comprensión 'natural' del ser". Ahora bien, "toda dilucidación posterior del concepto de tiempo se atiene

fundamentalmente a la definición aristotélica, es decir, hace del tiempo tema en aquella forma en que se muestra en el 'curarse de' 'viendo en torno'. El tiempo es lo 'numerado', esto es, lo expresado y mentado, si bien atemáticamente, en el presentar la manecilla (o la sombra) *peregrinante*. Al presentar el móvil en su movimiento, se dice: 'ahora aquí, ahora aquí, y así sucesivamente'. Lo numerado son los ahoras. Y éstos se muestran 'en cada ahora' como 'enseguida ya no' y 'justo ahora aún no'. Llamamos al tiempo mundano 'visto' de tal modo en el uso del reloj el *'tiempo de los ahoras'*". "Y así es como se muestra para la comprensión vulgar del tiempo éste como una secuencia de ahoras constantemente 'ante los ojos' que al par pasan y vienen. El tiempo resulta comprendido como un 'uno tras otro', como 'flujo' de los ahoras, como 'curso del tiempo'."

Mas en esta comprensión del tiempo resulta éste despojado ante todo de la fechabilidad y la mundanidad. "En la interpretación vulgar del tiempo como secuencia de ahoras *falta* así la fechabilidad como también la significatividad. La caracterización del tiempo como puro 'uno tras otro' *no* deja 'venir a primer término' a ninguna de ambas estructuras. La interpretación vulgar del tiempo las *encubre*. La constitución horizontal-extática de la temporalidad, en la que se fundan la fechabilidad y la significatividad del ahora, resulta por obra de este encubrimiento *nivelada*. Los ahoras quedan, por decirlo así, amputados de estas relaciones y, así amputados, se alinean simplemente uno junto a otro para constituir el 'uno tras otro'." Cosa análoga le sobreviene a lo distendido del tiempo. "La secuencia de los ahoras es ininterrumpida y sin agujeros. Por 'mucho' que avancemos en el 'dividir' el ahora, sigue siendo siempre ahora. Se ve la continuidad del tiempo dentro del horizonte de algo 'ante los ojos' e irresoluble... La distensividad del tiempo no resulta comprendida por la *prolongación* horizontal de la unidad extática de la temporalidad... que es extraña a toda continuidad de lo ante los ojos, mas... representa la condición de posibilidad del acceso a todo lo continuo 'ante los ojos'."

"Es la tesis capital de la exégesis vulgar del tiempo, la tesis de que el tiempo es 'infinito', lo que hace patente de la manera más perentoria la nivelación y el encubrimiento del tiempo mundano, y con él de la temporalidad en general, que entraña semejante interpretación... Cada último ahora es *en cuanto ahora* siempre *ya* un 'dentro de un instante ya no', o sea, tiempo en el sentido del 'ya no ahora', del pasado; cada primer ahora es un 'hace un instante aún no', esto es, tiempo en el sentido del 'aún no ahora', del 'porvenir'. El tiempo es, de consiguiente y 'por ambos lados', sin fin. Esta tesis acerca del tiempo sólo resulta posible sobre la base del orientarse *por el 'en sí' flotante en el vacío, de un transcurso de ahoras 'ante los ojos'* en que el pleno fenómeno del ahora es encubierto por lo que respecta a la fechabilidad, mundanidad, distensividad y localización en la forma peculiar al 'ser ahí' y rebajado al nivel de un fragmento irreconocible. Si dirigiendo la atención al 'ser ante los ojos' y el 'no ser ante los

ojos', 'uno piensa' la secuencia de los ahoras 'hasta el fin', no cabe encontrar nunca un fin. De aquí, de que *este pensar* el tiempo hasta el fin *tiene que pensar* siempre más tiempo, se infiere que el tiempo *es* infinito."

"Pero ¿en qué se funda esta nivelación del tiempo mundano y encubrimiento de la temporalidad?" En la "fuga del 'ser ahí' ante su existencia propia, que se caracterizó como 'estado de resuelto corriendo al encuentro'. En la fuga de que se cura está implícita la fuga *ante* la muerte, es decir, un apartar la vista *del* fin del 'ser en el mundo'. Este apartar la vista de... es en sí mismo un modo del extáticamente *advenidero* 'ser relativamente al fin'. En cuanto es semejante apartar la vista de la finitud, la temporalidad impropia del 'ser ahí' cadentemente cotidiano tiene que desconocer el advenir propio y con él la temporalidad en general. Y si encima es el uno quien guía a la comprensión vulgar del 'ser ahí', no puede sino consolidarse la 'representación', olvidada de sí misma, de la 'infinitud' del tiempo público. El uno no muere nunca, porque no *puede* morir, dado que la muerte es en cada caso la mía y sólo resulta comprendida existencialmente en el modo de la propiedad, el 'estado de resuelto corriendo al encuentro'. El uno, que nunca muere y comprende torcidamente el 'ser relativamente al fin', da sin embargo a la fuga ante la muerte una interpretación característica. Hasta el fin 'tiene siempre aún tiempo'... Aquí no se comprende, precisamente, la finitud del tiempo, sino, a la inversa, el 'curarse de' se endereza a arrebañar lo más posible del tiempo que aún viene y 'sigue pasando'... ¿Cómo va a rozar ni lo más mínimo a 'el tiempo' en su marcha el que un ser humano 'ante los ojos' 'en el tiempo' ya no exista? El tiempo sigue pasando, igual que también 'era' ya cuando un ser humano 'entró en la vida'. Uno conoce sólo el tiempo público, que, nivelado, pertenece a todo el mundo y esto quiere decir a nadie.

"Pero así como incluso en el escapar ante la muerte ésta persigue al fugitivo, y éste al desviarse de ella no puede menos justamente de verla, así también la secuencia simplemente transcurrente, inocua e infinita de los ahoras se posa con una notable enigmaticidad 'sobre' el 'ser ahí'. ¿Por qué decimos: el tiempo *pasa,* y no *con el mismo* énfasis: surge? Atendiendo a la pura secuencia de los ahoras, pueden decirse ambas cosas con igual derecho. Cuando habla del *pasar* del tiempo, al fin comprende del tiempo el 'ser ahí' más de lo que quisiera percibir, es decir, la *temporalidad,* en que se temporacía el tiempo mundano, *no es plenamente cerrada,* a pesar de todo el encubrimiento. El hablar del pasar del tiempo da expresión a esta 'experiencia': el tiempo no se deja detener. Esta 'experiencia' sólo es posible a su vez sobre la base de un querer detener el tiempo. Aquí entra un impropio *estar a la expectativa* de los instantes que en el acto *olvida* los que resbalan. El *estar a la expectativa* olvidando y presentando de la existencia impropia es la condición de posibilidad de la vulgar experiencia del pasar del tiempo. Por ser el 'ser ahí' advenidero en el preserse, tiene que comprender, estando a la expectativa, la secuencia de los ahoras como una secuencia que pasa *resbalando. El 'ser ahí' tiene noción del tiempo fugitivo*

porque la saca del 'fugitivo' saber de su muerte. En el hablar con mayor énfasis del pasar del tiempo hay un público reflejo del *advenir finito* de la temporalidad del 'ser ahí'. Y por poder permanecer la muerte encubierta hasta en el hablar del pasar del tiempo, se muestra el tiempo como un pasar 'en sí'.

"Pero hasta en esta pura secuencia de los ahoras que pasa en sí se hace patente por medio de toda la nivelación y encubrimiento el tiempo original. La interpretación vulgar caracteriza el flujo del tiempo como un 'uno tras otro' *irreversible.* ¿Por qué es el tiempo irreversible? De suyo, y justo cuando se atiende exclusivamente al flujo de los ahoras, no se divisa por qué la secuencia de éstos no habría de empezar de nuevo en la dirección inversa. La imposibilidad de la inversión tiene su fundamento en el proceder el tiempo público de la temporalidad, cuya temporación, primariamente advenidera, 'marcha' extáticamente a su fin de tal forma que ya 'es' en el fin."

El tiempo infinito resulta el sumo encubridor de la temporalidad finita, gestado por la fuga ante sí misma inmediata y regularmente temporaciada por esa temporalidad finita, que es el sentido del ser del "ser ahí".

Para poder decir cuál es el sentido del ser en general, había que decir antes cuál es el ser del "ser ahí" y cuál el sentido de este ser del "ser ahí" en su totalidad y partiendo de un modo de este ser del "ser ahí" indiferente a los dos modos cardinales del mismo ser que son la impropiedad y la propiedad, para venir por el de la impropiedad al de la propiedad.

Con lo expuesto en todos los anteriores capítulos queda dicho:

1) cuál es el ser del "ser ahí": la cura;

2) cuál es el sentido del ser del "ser ahí" o de la cura: la temporalidad;

3) en qué estriba la totalidad del ser del "ser ahí": en el "ser relativamente a la muerte" y la historicidad;

4) en qué estriba el modo indiferente de ser del "ser ahí": la cotidianidad;

5) en qué estriba la impropiedad: en la caída que huye ante la muerte y es la historicidad impropia del absorberse en lo histórico intramundano;

6) en qué estriba la propiedad: en el "ser relativamente a la muerte" propio y la historicidad propia, el "estado de resuelto" que corre al encuentro de la muerte y que reitera la herencia histórica.

Queda por decir cuál es el sentido del ser en general. Debió decirlo la primera porción de la "segunda mitad" de *El Ser y el Tiempo,* mitad no publicada y que no se publicará, según decisión expresa del propio Heidegger. Pero ¿no cabrá inferir cuál es el sentido del ser en general para Heidegger de lo que éste dice en la mitad publicada de *El Ser y el Tiempo* y en sus publicaciones posteriores a ésta?

APÉNDICE

SINOPSIS DE LAS TEMPORACIONES

		FUTURO	PASADO	PRESENTE
"Ser ahí"	Propio	Advenir, correr al encuentro	Sido, retener, reiteración	Presentar, mirada
	Impropio	Estar a la expectativa	Retener, olvido	Presentar, presentación
Otros entes		Futuro, porvenir	Pasado	Presente

Se temporacían desde
el futuro propio: la cura y la temporalidad propias, el mundo y el tiempo mundano, el comprender y la historicidad propios;
el futuro impropio: la espacialidad, el comprender impropio y la experiencia del pasar del tiempo;
el pasado: el encontrarse, los sentimientos;
el pasado propio: la angustia;
el pasado impropio: el temor;
el presente impropio: el curarse de viendo en torno, la tematización, el tiempo de los ahoras, la caída, la historicidad impropia.
Cura y temporalidad propias: *advenir* sido presentando.
Mundo y tiempo mundano: *advenir* reteniendo y presentando.
Comprender e historicidad propios: *correr al encuentro* reiterando y mirando.
Espacialidad: *estar a la expectativa* reteniendo y presentando y olvidando.
Comprender impropio y experiencia del pasar del tiempo: *estar a la expectativa* presentando y olvidando.
Angustia: *retrotraerse a la reiterabilidad* siendo a punto de la mirada y adviniendo.
Temor: *olvidar* presentando y estando a la expectativa.
Curarse de: *presentar* estando a la expectativa, reteniendo y olvidándo*se*.
Ver en torno: *presentación* deliberante estando a la expectativa y reteniendo.
Tematización: *presentación* estando a la expectativa únicamente del "estado de descubiertos" de los entes.
Tiempo de los ahoras: *presentar* estando a la expectativa y reteniendo.
Avidez de novedades: *presentar* que surge de un estar a la expectativa que surge tras el presentar, o presentar por presentar, todo ello olvidando.
Historicidad impropia: *presentar* el pasado como historia del mundo y de lo intramundano, y esto y aquél como "ante los ojos".
Habla: temporación en los mismos modos de aquello que ella articula, con

función preferente del *presentar*.

ÍNDICE DE TRADUCCIONES

Comprende la terminología referente a los grandes temas o generales de la obra y a los menores o incidentales peculiares de la misma, y unos pocos casos indispensables de la fraseología referente a los mismos temas, pero no la terminología referente a temas menores o incidentales no peculiares de la obra, aunque sea terminología técnica de la filosofía, por ejemplo *Wert* y su familia.

Los números entre paréntesis son los de las páginas de la traducción donde la expresión o expresiones a que se refieren se encuentran en los contextos más aptos para hacer comprender el sentido de éstas y justificar las traducciones adoptadas.

Los casos en que las traducciones de distintas expresiones o grupos de ellas dentro de una misma familia no hacen entre sí ningún juego, son casos en que las expresiones de que se trata tampoco hacen ninguno en el original, a pesar de pertenecer a la misma familia, o funcionan en el original como si no perteneciesen a la misma, por lo que se puede prescindir de tal pertenencia en la traducción.

Este índice es menos y más que uno de materias. Menos, porque no indica ni todas las materias de la obra, sino solamente los temas antes dichos, ni todos los lugares de cada materia indicada, sino solamente los señalados por los números entre paréntesis. Más, porque la agrupación de las expresiones por familia, la disposición sinóptica dada a los artículos y las explicaciones añadidas en los casos que parecieron indispensables o particularmente ilustrativos de los problemas de la traducción y justificativos de los recursos a que se acudió para resolverlos, ofrecen o permiten confrontaciones entre las materias de la obra que pisan los umbrales del comentario.

ABSTURZ = *derrumbamiento* (198)

ALS = *como,* en el sentido del “fenómeno del ‘como’” (389) apofántico (43) y hermenéutico (166 y ss. 176). Pero ni siempre ni sólo se ha traducido *als* por *como*. *Als solches* se ha traducido corrientemente por *en cuanto tal.* Y por *como* se ha traducido *wie,* destacado expresamente en algunas ocasiones (por ejemplo, 38, 239), pero éstas son muy pocas y no dan origen a confusiones inadmisibles.

ANGST, *sich (ab) ängsten, ängstlich* = *angustia, angustiarse, angustioso* (204 y ss.)

ANTWORT = *respuesta*
überantworten, Überantwortung = *entrega(r) a la responsabilidad* (152)
verantworten, Verantwortlichkeit = *responder de, responsabilidad* (144)

AUFDRINGLICHKEIT = *impertinencia* (87 y ss.). No hay lugar a confusiones con la traducción de algún término de la familia HÖREN *(v. ib.),* ante todo por obra de los contextos, pero también por la composición y el sentido negativos de *impertinencia* y la estructura y el sentido positivos de *pertinencia.*

AUFSÄSSIGKEIT = *insistencia* (87 y ss.)

BEI: *v.* SEIN y WENDEN

BERUHIGUNG = *aquietamiento* (197 y s.), *tranquilidad* (277 y s.)

BETROFFEN WERDEN, *Betroffenheit, betreffbar = ser golpeado, que puede ser golpeado* afectivamente (154 y ss.). Esta traducción ha tenido que arbitrarse para reproducir el juego de términos, en sentido de creciente intensidad, con los traducidos por *herir* y *ser herido* (*v.* GEHEN).

BEZIEHEN y los sustantivos derivados de él, *Beziehung, Bezug, Bezogenheit,* tienen un sentido más general, de *relacionar* y *relación,* y un sentido más especial, de *referir* y *referencia.* En el primero sirven para contraponer la idea general de *relación* a especies de ella como, singularmente, la *referencia* (41, 90 y s., 102 y s., *v.* WEISE). En el segundo —en que no dan origen a confusiones inadmisibles, gracias a los contextos— son de señalar un juego de palabras que sólo se da en un pasaje y un término importante:
1. *Rückbezogenheit = retro-ferencia* (18)
   Vorbezogenheit = pro-ferencia (18)
2. *unbezüglich, Unbezüglichkeit = irreferente, irreferencia* (274 y ss.)
3. El original emplea también *Relation,* traducida por *relación* (101 y s.)

BLICK y expresiones en que es el componente predominante *(in den Blick bringen, [be] kommen; Hinblick...):* traducidas en general por *mirada, mirar* y expresiones en que éstas son las componentes predominantes, mientras no dan origen a confusión con *Augenblick = mirada* (356, 366) o principalmente antes de introducirse este término en este importante sentido; cuando, principalmente después de esta introducción, podía haber confusión indeseable, se han traducido aquellas expresiones por expresiones de otras familias, por ejemplo, de la de *atención* (457 y ss.). La traducción, corriente, de *Augenblick* por *instante* se impuso en un par de pasajes (282, 422), donde precisamente por ello no da origen a confusión. Con excepción de *Augenblick* en el sentido de *mirada, Blick* y demás expresiones de esta familia funcionan en la obra más bien como expresiones corrientes que como términos técnicos, a diferencia de *Sicht* y demás expresiones de la familia SEHEN *(v. ibid.).*

DA = *ahí* (149 y ss.). *Sein des Da = ser del ahí* (294)

DATUM, *datieren, datierbar, Datierbarkeit = fecha, fechar, fechable, fechabilidad* (438 y ss.)

DECKEN = *cubrir*
entdeckèn, entdeckend(sein), Entdeckung, entdeckt(sein), Entdecktheit = descubrir, (ser) descubridor, descubrimiento, (ser) descubierto, "estado de descubierto"
verdecken.... Verdecktheit = encubrir.... "estado de encubierto" (239 y ss.)
Estos términos se refieren específicamente a los entes intramundanos. Los correspondientes en referencia al "ser ahí" y sus existenciarios pertenecen a la familia SCHLIESSEN (*v. ibid.*). Como sinónimos de los unos y de los otros emplea el original los de los grupos VERBERGEN y HÜLLEN *(v. ibid.)*

DEUTEN. Las expresiones de esta familia forman por sus significaciones tres grupos:

1. *bedeuten, bedeutsam, Bedeutsamkeit = significar, significativo, significatividad,* en el peculiar sentido que les da el original (101 y s.)
   Bedeutung = significación, en el sentido, corriente, de las significaciones de las expresiones verbales *(ibid.)*
2. Adjetivos y sustantivos compuestos de *deutig: eindeutig... Zweideutigkeit = unívoco* o *inequívoco... ambigüedad.* Sólo este último término expresa un concepto peculiarmente heideggeriano (192 y ss.)
3. *deuten* mismo, dos o tres verbos compuestos de él, como *andeuten,* el adjetivo *deutlich* y un verbo compuesto de él, *verdeutlichen,* y varios sustantivos derivados de todos los verbos acabados de mentar, presentan el doble inconveniente de requerir traducciones por expresiones que pertenecen a distintas familias y que traducen expresiones de otras familias (*interpretar, indicar...*), pero como el original no emplea las expresiones de este grupo frecuentemente ni como términos técnicos, el inconveniente no resulta dañoso.

DURCHSCHNITTLICH, *Durchschnittlichkeit = (de[l] término) medio, el término medio* (27, 55)

EIGEN. A las expresiones de la familia de ésta corresponden las de la familia de *propio,* pero el original emplea *(un)eigentlich* y *(Un)eigentlichkeit* en referencia prácticamente exclusiva a los dos cardinales modos de ser del "ser ahí" sobre los cuales gira la articulación y la filosofía entera de la obra. Era, pues, sumamente conveniente reservarles con la misma exclusividad las expresiones que resultaran traducirlas más fielmente y éstas parecen ser *(im)propio* e *(im)propiedad* (54 y s., 195). La consecuencia fue procurar

traducir *eigen* por *peculiar* (273) y las demás expresiones de la familia del término alemán por expresiones de la de este término español, incluso *Eigenschaft,* traducida por *peculiaridad* (54, 176), excepto en algún caso en que era indispensable hacer resaltar, con el original, precisamente el término y el sentido corrientes (98, 390). La referencia de aquellas primeras expresiones a los dos modos cardinales de ser del "ser ahí" es "prácticamente exclusiva" porque el original hace uso incidental de alguna de ellas en otro sentido (así, de *eigentlich* en el sentido de *verdadera* o *realmente*). La traducción de *Eigenschaft* por peculiaridad coincide con la de *Eigentümlichkeit,* pero esta palabra es rara y sin importancia en la obra. Más importante es la traducción de algunas expresiones de la familia de *eigen* distintas de aquellas primeras por expresiones de la familia de *propio,* como (*un)geeignet* y *(Un)geeignetheit* por *(in)apropiado* y *ser (in)apropiado* o *condición de (in)apropiado* (98, 446), pero los contextos no permiten la confusión.

EINEBNUNG = *aplanamiento* (169 y s.)

EINZELN, *vereinzeln, Vereinzelung = singular, singularizar, singularización* (208 y s., 287). En algún caso en que no se trataba, expresa o inequívocamente, de estos términos técnicos y resultaba más propia la traducción *individuo, individual,* se empleó ésta (274, 401).

END = *fin* (255 y ss.)
zu-Ende-sein = "haber llegado al fin", "ser en el fin" (268, 332)
Sein zum Ende = "ser relativamente al fin" (268, 332)
enden = finar (259 y ss., 270)
Beendigung = tener fin (259 y ss., 270)
verenden = finalizar (259 y ss., 270)
vollenden, (Un)vollendung = (no)llegar a la plenitud (274 y ss.)
seinen Lauf vollenden = llegar a la plenitud de su carrera (274 y ss.)
unvollendetes Dasein = "ser ahí" que no ha llegado a la plenitud (274 y ss.)
(un)endlich = (in)finito (288, 357 y s., 456 y ss.)
(Un)endlichkeit = (in)finitud (288, 357 y s., 456 y ss.)
endlos = sin fin (288, 357 y s., 456 y ss.)

ENTFREMDUNG = *extrañamiento* (197 y s.)
sich ERSTRECKEN, *Erstreckung, Erstrecktheit = prolongarse, prolongación* (401 y ss., 441, 456)

FALL = *caso* (54)
1. *fallen = caer* (151, 195 y ss., 211)

abfallen von = caer de (151, 195 y ss., 211)
verfallen in = caer en (151, 195 y ss., 211)
Verfallen = caída (151, 195 y ss., 211)
verfallend = cadente (151, 195 y ss., 211)
verfallen sein = ser caído (151, 195 y ss., 211)
Verfallenheit = "estado de caído" (151, 195 y ss., 211)

2. AUFFÄLLIGKEIT = *sorpresa* (86 y ss.)

3. *zufallen = acaecer* (326)
Zufall = accidente (326)

FASSEN. En general se ha tendido a distinguir *auffassen* y *Auffassung* y *erfassen* y *Erfassung* de *fassen* y *Fassung,* traduciendo éstos simplemente por *tomar o apresar* y por *aprehender* y *aprehensión* aquellos otros, empleados en este sentido más preciso y técnico, con la mayor frecuencia *erfassen* y *Erfassung*. *Auffassungscharakter = carácter de apercepción* (85). *Verfassung = constitución,* cuando lo designado es de índole más total; *estructura,* cuando de índole más parcial. El original emplea también *Konstitution* y *Struktur,* pero no para designar precisamente algo peculiar, sino como sinónimos de *Verfassung* en aquellos dos sentidos.

FERN = *lejos, lejano*.
Ferne = lejanía entfernen. En el alemán corriente significa *alejar,* pero el original toma el prefijo *ent* en el sentido que corrientemente tiene, de *des,* y entiende *entfernen* como *des-alejar* y *Ent-fernung* como *des-alejamiento,* aunque hay casos en que se le impone el sentido corriente de las palabras de este grupo: *entfernen = alejar* (120), *Entfernungen = alejamientos* (120) *Entfernheit = lejanía* (117, 120). La fraseología violenta de los §§ 23 y 70 es debida, por tanto, al sentido etimológico, extraño al alemán corriente, que da el original al término *entfernen*.

FINDEN. En esta familia de expresiones lo importante era traducir adecuadamente el importante existenciario *Befindlichkeit:* la única traducción que pareció fiel fue *encontrarse,* en el sentido de encontrarse triste, alegre, etc. (150 y ss.). El original no distingue por medio de expresiones de otra familia este *encontrarse* y el *encontrar* algo o *encontrarse* materialmente en el espacio, sino que emplea *finden* y otras expresiones de esta familia *(vorfinden),* e incluso del grupo de *Befindlichkeit (befinden, befindlich),* así refiriéndose a su existenciario como mentando el *encontrar(se)* material. Por tanto, y porque los contextos impiden la confusión, se han traducido en general las expresiones de toda esta familia por expresiones de la de *encontrar,* aunque hubiera podido generalizarse el traducirlas por expresiones de la familia de *hallar*. *Vorfinden* y *vorfindlich* mientan regularmente el *encontrarse ante que, encontrar ante sí, encontrar delante* entes intramundanos.

FLIEHEN, *Flucht (sich)flüchten, flüchtig = huir, fuga, fugarse, refugiarse, fugitivo, huidizo* (204 y ss.)

FRAGE, *fragen = pregunta, cuestión, preguntar, interrogar* (11 y ss.)
die Frage stellen Fragestellung = hacer la pregunta, plantear la cuestión, planteo o planteamiento de la cuestión (11 y ss.)
Frage nach dem Sein Seinsfrage = pregunta que interroga por el ser, preguntar por el ser, cuestión del ser (11 y ss.)
anfragen bei = preguntar a (14 y ss.)
Befragtes = aquello a que se pregunta (14 y ss.)
Gefragtes = aquello de que se pregunta (14 y ss.)
Erfragtes = aquello que se pregunta (14 y ss.)
nur so hinfragen = no más que preguntar (14 y ss.)

FREI y expresiones compuestas con este término, entre ellas las compuestas con *sein, werden* y términos de las familias de *geben* y *legen* (*befreien, Freigabe, Freilegung,* etc.): traducidas en general por expresiones de las familias de *libre* y *franco (librar, liberar, franquear, dar libertad, poner en libertad, dejar en franquía,* etc.). De interés especial: *frei sein für... = ser libre para....* (208); *Freiheit zum Tode = "libertad relativamente a la muerte"* (209)

FURCHT, (*sich) fürchten, furchtbar, furchtsam... = temor, temer, atemorizarse, temible, temeroso...; Erschrecken = espanto, Grauen = terror, Entsetzen = pavor* (157 y ss.)

GANZ = *todo, total* (253 y ss.)
Ganz - = total: Ganzsein (können) = "(poder) ser total" (253 y ss.)
Ganzes, - ganzes = todo: Strukturganzes = todo estructural (253 y ss.)
Gänze = totalidad (253 y ss.)
Ganzheit - ganzheit = totalidad (253 y ss.)

GEBEN. Las expresiones de esta familia significan cardinalmente ya *dar,* en el sentido del *don* ya *darse,* en el sentido del *dato inmediato,* del *estar presente,* del *existir*. Es en este segundo sentido en el que funcionan como términos filosóficos en general, no peculiarmente heideggerianos, traducidos en general también por *dato, darse* y otras expresiones de esta familia. Alguna, como *Vorgegebenheit,* se tradujo por *presencia* en alguna ocasión en que esta traducción resultaba la mejor y no daba lugar a equívoco dañoso. *Es gibt = se da, hay* (16). *Aufgabe,* cuyas acepciones alemanas resultan ya muy alejadas de la etimología, se tradujo como es corriente según los contextos *(tema, problema, tarea, incumbencia).*

GEGEN = *(en)contra, (en)frente*

1. *Gegend = paraje* (118 y ss.) *(cf.* el francés *contrée)*
2. *Gegenstand: v.* STEHEN
3. *Gegenwart: v.* WARTEN
4. *begegnen = hacer frente* los entes intramundanos al "ser ahí" y éste a ellos (68)
5. *Entgegenkommen = salir al encuentro* (145)

GEHEN. A las numerosas expresiones de esta familia pertenecen, aparte las que no son peculiares del original, ni siquiera términos técnicos, media docena de éstos o grupos de éstos y algún juego de términos ocasional.

1. El importante concepto *irle algo a uno,* aplicado al *ser* del "ser ahí", lo expresa el original por medio del verbo *gehen* con la preposición *um* rigiendo *aquello* que le va a uno (21)
2. *Ausgang = punto de partida, Durchgang = paso, Zugang = acceso* (42)
3. *Umgang = andar (en torno) (por, con)* (80)
4. *aufgehen* en el sentido de *absorberse* en algo (89)
5. *angehen, angegangen sein, Angänglichkeit* en el sentido figurado de *herir* y *ser herido* afectivamente (155 y ss.). Esta traducción ha tenido que arbitrarse para reproducir el juego de términos, en sentido de creciente intensidad, con los traducidos por *ser golpeado* (*v.* BETROFFEN WERDEN)
6. *vergehen, weitergehen, weitervergehen, vergangen, Vergangenheit,* empleados para designar el *pasar,* el *proseguir,* el *seguir pasando* del tiempo, *lo pasado* y *el pasado* (354 y ss., 408 y ss. 458) a diferencia del *sido* (*v.* SEIN).

GESCHEHEN = *gestar(se) (histórico), gesta(s) (histórica(s)* (30 y s., 405 y ss.)
Geschehnisse = gestas (de la historia) (30 y s., 405 y ss.)
Geschichte = historia (30 y s., 405 y ss.)
(un)geschichtlich = (a)histórico (30 y s., 405 y ss.)
Geschichtlichkeit = historicidad (30 y s., 405 y ss.)
Weltgeschichte = historia del mundo, mundial (30 y s., 405 y ss.)
weltgeschichtlich = de la historia mundial, histórico-mundano (30 y s., 405 y ss.)

GESCHEHEN (30 y s., 405 y ss.)
Historie = historiografía (30 y s., 405 y ss.)
(un)historisch = (a)historiográfico (30 y s., 405 y ss.)
Historiker = historiógrafo, historiador (30 y s., 405 y ss.)
Historizität = historiograficidad (30 y s., 405 y ss.)
Pero *Historismus = historicismo* (30 y s., 405 y ss.)

GREIFEN. De las expresiones de esta familia sólo tienen interés terminológico *Vorgriff* y las del grupo del compuesto *begreifen:* se han traducido por

expresiones de la familia de *concebir,* incluso *Vorgriff,* traducida por *concebir* previo, para hacer con *Vorhabe* y *Vorsicht* el juego de la página 168 (*v.* HABEN, SEHEN y VOR).

GRUND. De las expresiones de esta familia y de la de *Fundament* y *fundieren,* traducidas por expresiones de la familia de *fundar* y *fundamentar,* principalmente, pero también de las de *base* y *raíz,* sólo tiene interés terminológico o especial importancia conceptual lo siguiente:
1. *Grund = razón* (44)
2. *Grundsein = ser el fundamento* (307 y ss.)

HALTEN. Acerca de las muchas expresiones de esta familia, traducidas en general por expresiones de la familia de *tener,* que no dan origen a confusiones dañosas con traducciones iguales de las expresiones de la familia de *haben,* lo que tiene importancia o interés terminológico es lo siguiente:
1. *verhalten (zu)* en el sentido de *conducirse relativamente a* algo o *en relación con* algo o *con* algo, *sentido* en el cual el original aplica fundamentalmente la expresión al *sein zu,* al *ser relativamente a* algo, en que radica el *ser* del “ser ahí”, empezando por este *ser* mismo, que es lo primero relativamente a lo cual se conduce o es el “ser ahí” (21 y s.) (*cf.* SEIN). El mismo sentido tienen consecuentemente *passim verhalten, Verhaltung, Verhältnis.*
2. *Aufenthaltlosigkeit = falta de paradero* (192 y ss.)
3. *behalten = retener* (367)
4. *(un)gehalten = se queda, sin queda* (372, 375)

HAND = *mano*
1. *zuhanden = “a la mano”; Zuhandensein, Zuhandenheit = “ser a la mano”...* (82); en cambio, *zur Hand sein = estar a mano* (87)
2. *vorhanden = “ante los ojos”; Vorhandensein, Vorhandenheit = “ser ante los ojos”...*

Las expresiones alemanas del primer grupo tienen en el original el sentido próximo al etimológico que reproducen bien las traducciones que se les han dado. En cambio, las expresiones alemanas del segundo grupo, aunque hacen juego por su composición con las del primero, tienen en el original un sentido que las relaciona más con la vista que con la mano, por lo cual, y porque la traducción literal, *ante la mano,* induciría a error, y las traducciones corrientes, *existente, presente,* incurrirían en equívocos inadmisibles en una traducción de esta obra y no harían juego alguno con las del primer grupo, se las ha traducido por las indicadas expresiones, figuradas, pero muy fieles (82, 102, 390 y s.).

HAUS = *casa* (208 y ss.)

(*Nicht-)zuhause-sein* = *“(no)estar en su casa”* (208 y ss.)
(*Un)zuhause* = *“(no)en su casa”* (208 y ss.)

HOLEN. Con expresiones de esta familia hace el original juegos de palabras en distintos pasajes que no dejan de tener relación entre sí, pero estos juegos son de los más difíciles de reproducir en cada pasaje y más difíciles aún de relacionar entre sí con los pasajes. Los principales de estos pasajes y juegos o ejemplos de ellos son los siguientes:

1. Acerca de la muerte: *einholen = alcanzar; überholen, unüberholbar = rebasar, irrebasable* (274, 334 y s.)
2. Acerca de la conciencia moral: *Sich zurückholen = retroceder en busca de sí; Nachholen einer Wahl = buscar una elección perdida* (292). El subsiguiente análisis y exégesis de la conciencia moral está dominado por tal idea, de que la conciencia moral *retrotrae* al “ser ahí” del “uno mismo” al “mismo”, al “sí mismo”, *rescatándolo* y *recobrándolo* del “estado de perdido” en el “uno”; por ende, el término *zurückholen* reaparece con estos diversos, pero apretadamente relacionados matices semánticos a lo largo del análisis y exégesis.
3. Acerca de la historicidad propia:
   holen = ir a buscar por el camino (416)
   Wiederholung = re-iteración (416)
   überholt = lo que se ha ido para no volver (416)
4. Acerca de la historicidad impropia:
   aus der Zerstreuung und dem Unzusammenhang... sich zusammenholen = recogerse de la disipación y la falta de recogimiento y contiuidad, Zusammenbang = continuo, Zusammen = recoger (420)
   in Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit des Todes in die Existenz eingeholt = en el retroceder desde la posibilidad irrebasable de la muerte (es el “nacimiento”) *alcanzado en el camino e incluido en la existencia* (421)

La idea subyacente a todo esto es la de que el humano existir es desde el nacer un ir por el camino de la vida en busca y al encuentro de la muerte, hasta alcanzarla, pero, siendo ésta irrebasable, al alcanzarla hace retroceder, y recogerse en sí como semejante “mortal”, y reiterar el camino del re-naciente re-muriente. Pero lo esencial es entender la idea no tanto en el sentido de la “longitud” de la vida, cuanto en el de la *finitud* que presenta en cualquier “corte transversal”: el hombre *va siendo como finito* y dándose cuenta de ésta su dinámica estructura la *reitera* como ella es.

HÖREN

1. *hören = oír* (180 y ss.)
   hörensagen = de oídas (174) (180 y ss.)

hörig, Hörigkeit = prestar oído (180 y ss.)
hinhören = oír a (180 y ss.) (295)
überhören = dejar de oír (180 y ss.) (295)
sich verhören = oírse mal (180 y ss.) (304)
zuhören, zugehörig = estar pendiente (180 y ss.) (304)
horchen = escuchar (180 y ss.)

2. *gehören zu, (zu)gehörig, (Zu)gehörigkeit = (ser)inherente, pertenecer, perteneciente, pertenencia (passim)*
Zugehörigkeit = pertenencia (117)
hingehören, Hingehörigheit = (ser)pertinente, pertinencia (117)
zusammengehörig = lo que mutuamente se pertenece en conjunto (265)
3. *aufhören = cesar* (267)

HÜLLEN = *cubrir*
einhüllen, verhüllen = embozar (290, 311)
enthüllen = desembozar (290, 311)

JE = *en cada caso* (54 y ss.)
Jemeinigkeit = "ser, en cada caso, mío" (54 y ss.)
El *je,* repetido constantemente a lo largo del original —en la traducción, el *en cada caso*— tiene una importancia capital: expresa la individualidad absoluta del "ser ahí" que es una de sus dos notas esenciales cardinales; la otra es el *irle el ser* (*v.* GEHEN).

KEHRE = *vuelta* (153, 204 y ss., 368)
Abkehr = aversión, desvío (153, 204 y ss., 368)
Ankehr = versión (153, 204 y ss., 368)
Hinkehr = versión (153, 204 y ss., 368)

KENNEN
1. *Kennen =(tener) noción* (71), *saber de* (276)
Kenntnis(nahme) = (adquirir la) noción (312)
bekennen = (haber una) noción (71)
Kundgeben = dar a conocer (48)
bekunden = hacerse notar (102), *denotar* (299)
2. *erkennen = conocer, conocimiento* (44, 71)
Erkenntnis = conocer, conocimiento (44, 71)
erkennend = cognoscitivo (73)
3. *anerkennen = reconocer* (43)
4. *Bekundung = notificación* (181), en el sentido husserliano de la función de la expresión verbal que se distingue de la función de significación de esta expresión.
La cuestión es mantener con el original en su nivel lo que no llega al

de un conocimiento *stricto sensu.*

KOMMEN, *Kunft = venir*

De las muchas y constantes expresiones de esta familia sólo tienen verdadera importancia terminológica las siguientes(aparte *Entgegenkommen, v.* GEGEN):

zukommen, Zukunft, zukünftig, Zukünftigkeit = advenir, advenidero, condición de advenidero (353, 426, 459); *zurückkommen = retrovenir* en 353, donde hace juego con las anteriores, pero en otros casos *retroceder* (367 y s.), *retornar* (370). En alguna ocasión, y precisamente para distinguir el *advenir* del *fruto* vulgar, emplea el original *Zukunft,* traducido entonces por *futuro* (354) o *porvenir* (454). Para el venir y el estar por venir de los momentos del tiempo vulgar emplea el original *ankommen, ankünftig = venida, venir, por venir* (369 y ss.)

KÖNENN = *poder* (159 y ss.)

seinkönnen = poder ser (159 y ss.)

können resulta sinónimo de MÖGEN (*v. ibid.*)

LASSEN = *dejar, permitir*

überlassen, Überlassenheit, verlassen, Verlassenheit son los términos empleados en general para expresar el *estar abandonado o* el *estado de abandono* del "ser ahí" (212, 377, 394, 445). En algún caso se juega con los matices dados por los componentes *über* y *ver,* distinguiendo entre el *estar entregado* al abandono y el consecuente *estar abandonado* (301). En algún otro caso emplea el original otros compuestos de *lassen* para el mismo concepto: *entlassen = despedido* (309), *Unterlassung = abandono* (188)

LAST = *carga* (151)

entlasten, Entlastung = descargar (144)

LAUF = *carrera* (265 y s.)

seinen Lauf vollenden (*v.* END) (265 y s.)

laufen = correr (265 y s.)

fortlaufend = corriente (265 y s.)

in seinem Verlauf = correr (265 y s.)

Vorlaufen = correr al encuentro [2ª ed. *precursar* (E.)] (285)

vorläufig, Vorläufigkeit = provisional, provisionalidiad (329)

Todas estas expresiones se refieren al curso de la vida en relación con la muerte. El "ser relativamente al fin" o "a la muerte" *propio* es un *vorlaufen,* un *correr al encuentro* de la muerte, y en cuanto tal *vorläufig, provisional* siempre, hasta el fin: es un *precorrer,* que, en cuanto tal, es *precursor.*

LEBEN = *vida, vivir* (58, 62)
ableben = dejar de vivir (270)
leblos = sin vida (260)
unlebendig = no viviente (260)

LEGEN = *poner, situar* (163)
1. *legen, verlegen = emplazar* (163)
ablegen = desplazar (163)
2. *Lage,* sinónimo de *Situation* (325); en otro caso, = *posición* (223)
3. *auslegen, Auslegung, Ausgelegtheit = interpretar, interpretación, estado de interpretado* (48, 167, 186)
interpretieren = hacer la exégesis, Interpretation = exégesis, Hermeneutik, hermeneutisch = hermenéutica, hermenéutico (48)
4. *Überlegung = deliberación* (388)
5. *freilegen, grundlegen: v.* FREI y GRUND *(das)* MAN *(selbst) = (el) uno (mismo)* (142 y ss.); = *se* (143)

MIT = *con, co-, concomitante, también* (133 y ss.)
mithaft = concomitante (133 y ss.)
Mitsein = "ser con" (133 y ss.)
Mitdasein = "ser ahí con" (133 y ss.)
Miteinandersein = "ser uno con otro" (133 y ss.)
Mitwelt = "mundo del con" (133 y ss.)
Pero *Mitteilung,* en vez de *coparticipación, comunicación* (173, 181 y s.)

MÖGEN = *poder*
1. *Möglich(sein), Möglichkeit, ermöglichen = (ser)posible, posibilidad, hacer posible* (161, 286)
2. *Macht, Mächtigkeit, mächtigwerden = potencia, potencialidad, hacerse la potencia dominante* (322, 337, 372)
3. *Ohnmacht, Übermacht = impotencia, superpotencia* (415 y s.)

NÄHE = *cercanía* (117 y ss.)
Näherung = acercamiento (117 y ss.)
nächst = más cercano, inmediato (117 y ss.)
zunächst und zumeist = inmediata y regularmente (400)

NEHMEN = *tomar*
1. *Benommen(heit) = ("estado de poseído")* (372)
2. *übernehmen = tomar sobre sí* (273)
3. *zurücknehmen, Zurücknahme = retirarse, retirada* (334)

NEUGIER = *avidez de novedades* (189 y ss.)

NICHT = *no* (308 y ss., 333 y ss.)
Nichtheit = (carácter de) “no” (308 y ss., 333 y ss.)
nichtig = afectado de un “no ser” (308 y ss., 333 y ss.)
Nichtigkeit = “no ser” (308 y ss., 333 y ss.)
nichts = nada (206 y ss.) (308 y ss., 333 y ss.)
nicht nichts = no una nada (55 y ss.)
vernichten = anular (284)

NIVELIEREN, *Nivelierung = nivelar, nivelación* (455 y s.)

NUR NOCH = *no más que* (82)

OFFEN
1. *öffentlich, Öffentlichkeit, veröffentlichen, Veröffentlichung = público, publicidad, hacer público* (56, 143 y s., 443 y ss.)
2. *offen* y demás numerosas expresiones de la familia: traducidas por expresiones de las familias de *patencia, franquía, revelación*.

PHÄNOMEN, *Phänomenologie = fenómeno, fenomenología* (37 y ss.)

PLATZ, *platziert, platzierbar = sitio, puesto en su sitio, sitiable* (en vez de *situable,* para que tan expresamente diga relación con *sitio* como no la diga con *situación*) (117 y ss., 126)

RAUM = *espacio* (66 y s., 69, 119 y ss.)
in - Raum -sein, Sein im Raume = “ser en el espacio” (66 y s., 69, 119 y ss.)
Raumgeben = dar espacio (66 y s., 69, 119 y ss.)
Raum = espacial (66 y s., 69, 119 y ss.)
räumlich = *espacial* (66 y s., 69, 119 y ss.)
Räumlichkeit = espacialidad (66 y s., 69, 119 y ss.)
innerraumlich = intraespacial (66 y s., 69, 119 y ss.)
einräumen = espaciar (66 y s., 69, 119 y ss.)
Verräumlichung = espacialización (450) (66 y s., 69, 119 y ss.)
Weltraum = espacio cósmico (66 y s., 69, 119 y ss.)

REDE, *reden = habla, hablar* (42, 179 y ss.)
Beredetes = hablado en el habla (42, 179 y ss.)
Geredetes = hablado por el habla (42, 179 y ss.)
Gerede = habladurías; Geschreibe = escribidurías (184 y ss.)
nachreden, weiterreden = repetir, trasmitir lo que se habla (187)

RICHTUNG, *Ausrichtung, ausgerichtet, Ausgerichtetheit = dirección, ser* o *estar en (una) dirección,* o *dotado de (una) dirección,* o *dirigido hacia* o *según; Einrichtung = arreglo* (118 y ss.)

RÜCKEN = *mover*

Ausrücken = sustraerse (367)

Entrückung = éxtasis (427), *arrobamiento* (366 y s.), arrebato (394)

Ekstase, ekstatisch = éxtasis, extático (356)

RUF = *vocación* (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

rufen = vocar (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

Rufer = vocador (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

Anruf = invocación (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

anrufen = invocar (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

Aufruf = avocación (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

aufrufen = avocar (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

ausrufen = vocar plenamente (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

gerufen = vocado (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

Rückruf = retrovocación (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

sich ver-rufen = equi-vocarse (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

vorrufen = prevocar (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

zurufen = vocar a (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

zurückrufen = retrovocar, vocar, a retroceder (293, 296-298, 301, 304-305, 319)

ausrufen = emitir la voz (295)

berufen, Berufung = invocar, invocación (89)

Widerruf = revocación (416)

SAGEN

1. *aussagen = proferir (una proposición),* enunciar (172 y ss., 238 y ss.) (una proposición), pro-poner (172 y ss., 238 y ss.)
   Aussage = enunciado, proposición (172 y ss., 238 y ss.)
   Ausgesagtes = enunciado, "objeto" de la proposición (172 y ss., 238 y ss.)
   Aussagesatz = oración que enuncia una proposición (28)
2. *sagen* y otras expresiones de la familia: traducidas en general por expresiones de las familias de *decir, enunciar;* en algún caso, de *mencionar, manifestar.*
3. *hörensagen: v.* HÖREN

SCHEIN = *parecer ser* (39 y ss.)

scheinen = parecer ser (39 y ss.)

scheinbar = lo que parece ser (39 y ss.)

erscheinen = aparecer (39 y ss.)

Erscheinung = apariencia (39 y ss.)

blosse Erscheinung = simple apariencia (39 y ss.)

SCHICKEN = *enviar* (414 y s.)

Schicksal = destino individual (414 y s.)
Geschick = destino colectivo (414 y s.)

SCHLIESSEN
Dos grupos de importantes existenciarios:
1. *erschliessen* y *Erschliessung, erschlossen* y *Erschlossenheit = abrir, abierto,* "*estado de abierto*"; *verschliessen* y *Verschliessung, verschlossen* y *Verschlossenheit = cerrar, cerrado,* "*estado de cerrado*" (89, 149 y ss., 241 y ss.)
2. *entschliessen* y *Entschluss, (un)entschlossen* y *(un)entschlossenheit = resolver, resolución, (no)resuelto, "estado de (no)resuelto"* (323 y ss.)

Para diferenciarlas de 1., *schliessen* y otras expresiones de la familia se han traducido por expresiones de la familia de *franquear, encerrar, excluir, incluir, concluir*. Casos importantes o interesantes:
schliessen, geschlossen = concluir, concluso (357)
(Un)abgeschlossenheit = "estado de (in)concluso)" (258, 261)
aufgeschlossen = franqueado (389)
eingeschlossen = incluido (356)
umschliessen = encerrar (116)
En el original dice (*v*. p. 89, final primer aparte):

"*Erschliessen* y *Erschlossenheit* se usarán en adelante como términos técnicos significando *aufschliessen - Aufgeschlossenheit. Erschliessen* no querrá decir nunca, según esto, nada semejante a 'obtener indirectamente por medio de un *Schluss*'."

Es que en alemán *erschliessen* significa *abrir* y sacar una *conclusión* o *Schluss* por medio de un *raciocinio* o, también*, Schluss,* mientras que *aufschliessen* significa *abrir,* pero no lo otro. Como en español *abrir* tampoco significa sacar una conclusión, en español resulta todo el pasaje citado inútil, por lo que se lo suprimió en la traducción, a reserva de dar aquí esta explicación. Pero en un caso en que *Aufschluss* se emplea en relación expresa con *erschliessen* se ha traducido por *abrir* (203)

SCHRANK = *límite*
einschränken = encerrar en los límites (173)
entschränken = arrancar los límites (391) (173)
umschränken = limitado (391)

SCHULD = *deuda, culpa* (305 y ss., 314 y ss.)
Schuld und Unschuld = debe y haber (305 y ss., 314 y ss.)
Schuld haben = tener la culpa (305 y ss., 314 y ss.)
Schulden haben = tener una deuda (305 y ss., 314 y ss.)
Schulden machen = contraer deudas (305 y ss., 314 y ss.)
schulden = adeudar (305 y ss., 314 y ss.)

verschulden = (*contraer una) deuda, hacerse deudor* (305 y ss., 314 y ss.)
Verschuldung = (*contraer una) deuda, hacerse deudor* (305 y ss., 314 y ss.)
schuldbar = *indebido* (305 y ss., 314 y ss.)
schuld sein = *tener la culpa* (305 y ss., 314 y ss.)
schuldig (sein) = *(ser) deudor* (305 y ss., 314 y ss.)
sich schuldig machen = *hacerse deudor* (305 y ss., 314 y ss.)
schuldig werden = *hacerse deudor, endeudarse* (305 y ss., 314 y ss.)
unschuldig = *inocente* (305 y ss., 314 y ss.)

SCHWEIGEN = *callar (guardar) silencio* (180 y ss., 298 y ss., 322 y ss.)
schweigend = *silenciosa(mente), silente* (180 y ss., 298 y ss., 322 y ss.)
stillschweigend = *tácitamente* (292) (180 y ss., 298 y ss., 322 y ss.)
verschwiegend = *silencioso* (180 y ss., 298 y ss., 322 y ss.)
Verschwiegenheit = *silenciosidad* (180 y ss., 298 y ss., 322 y ss.)

SEHEN. Acerca de las muy numerosas expresiones de esta familia es de señalar lo siguiente:

1. El original “formaliza” la visión en sentido propio para sentar toda una serie de formas de *ver* “anteriores” al “ver” del “conocimiento teorético”:
   sehen, Sicht, sichtenver (164 y s.)
   (sich) umsehen, Umsicht = “*ver en torno”* (83) (164 y s.)
   nachsehen, Nachsicht = “*no ver*”, “*ver con buenos ojos*” (138) (164 y s.)
   Rücksicht, Rücksichtlosigkeit = “*ver por*”, “*sin miramientos*” (138) (164 y s.)
   Durchsichttg(keit) = “*ver a través*” (164 y s.)
   Vorsicht = *ver previo* (168) (*v.* VOR)
   übersehen, Übersicht = “*abarcar con la vista*” del “ver en torno” (93, 388)
2. Al “ver en torno” especialmente opone (83) el original el puro *hinsehen (Hinsicht), dirigir la vista* o *fijar la vista* del “conocimiento teorético”, “modo fundado” del “ser en el mundo” descrito por adelantado en el § 13 (72 y ss.) y que deriva del “ver en torno” mediante el “vuelco” descrito en el § 69 *b* (particularmente, 390 y s.). En esta descripción y la del “ver en torno” que la antecede (§ 96 *a*) hay numerosas expresiones y juegos de palabras de esta familia de *sehen* —que tampoco faltan, precisamente, en otros pasajes. Ejemplos:
   nachsehen = *mirar a ver* (384), *ponerse a ver* (387)
   absehen = *apartar la vista* (390)
   ansehen = *dirigir la vista* (390)
   übersehen = *saltar con la vista* (391)
3. Del puro *hinsehen* es correlativo el puro *aussehen* de aquello a que se dirige o en que se fija la vista, a saber, el puro *(tener) aspecto* de tal o cual

(74). El original emplea también *Aspekt*. Éste es también correlativo o correlato del "ver en torno", "que ha quedado libre", de la "avidez de novedades" (191)

SEIN

I. Formas de la conjugación

1. *sein, Sein = ser* (12 y ss.)
   seiend, Seiendes = ente(s) (15), *ser (ónticamente)* (22)
2. *gewesen = sido*
   bin gewesen = soy sido (353)
   gewesend = siendo sido (353)
   Gewesenheit = el "sido" (353)
3. *Wesen = esencia* (54)
   wesenhaft, wesentlich = por esencia, esencial(mente)

II. Construcciones

1. Como auxiliar: *v.* WERDEN
2. *An-sich-sein = "ser en sí"* (82)
3. *sein bei (der Welt) = "ser cabe (el mundo)".* Relación de *bin* y *bei* (67 y s.)
4. "*sein in*" = "*ser en*" (65 y s.)
   In-sein = "*ser en*" (65 y s.)
   In-der-Welt-sein = "ser en el mundo" (v. WELT)
5. *sein mit ihm selbst = ser consigo mismo* (162)
6. "*sein zu*" = "*ser relativamente a*" (21)
   Zu-sein = "*ser relativamente a*" (53)
   Sein zum Ende = "*ser relativamente al fin*" (*v.* END)
   zu-Ende -sein = "*ser en el fin*" (*v.* END)
   Sein zum Tode = "*ser relativamente a la muerte":* (*v.* TOD)
   Sein zu Möglichkeiten = "*ser relativamente a posibilidades*" (166, 284)
7. *sich-vorweg-sein* = "*pre-ser-se*" (212) (*v.* VOR)
8. *sich-vorweg-schon-sein-in-als-sein-bei = "pre-ser-se-ya-en-como ser-cabe*" (213, *cf.* aquí 6, 3, 2)

III. Compuestos

1. *Sem(s)art,-ausdruck,-begriff,-bestimmtheit,-bestimmung, -charakter,-grad,-modus,-möghchkeit,-sinn,-stand,-struktur,-tendez,-verfassung,-verhältnis,-verstehend,-verständnis,-weise,-zusammenhang = forma, expresión, concepto, determinación, carácter, grado, modo, posibilidad, sentido, estado, estructura, tendencia, estructura* o *constitución, relación, comprensor, comprensión, modo, relación del orden de(l) ser. Seinsfrage = pregunta que interroga por el ser, cuestión del ser* (*v.* FRAGE)

2. *seinkönnen = poder ser, seinlassen = dejar* o *permitir ser*
3. *seinsmässig = ontomórfico* (98)
4. *Dass-sein = "que es"* (151)
    da sein = ser ahí (66)
    dagewesen = sido ahí (411)
  Dasein = "ser ahí" (17, 22, 54)
    sein Da zu sein = ser su ahí (294)
    (nicht)daseinsmässig = peculiar al "ser ahí" (396)
    por el "ser ahí" (291)
    (en la forma del "ser ahí") (144)
    que (no) tiene la forma (de ser) del "ser ahí" (100 y *passim*)
    (existenciforme no resulta aceptable en vista de la distinción entre *Dasein* y *Existenz)*
    dabei sein = asistir (261)
5. *So-sein = "como es", "ser tal"* (54)
    Was-sein = "qué es" (54)
6. *Abwesenheit = ausencia* (371)
    Anwesenheit = presencia (449)
    Aussein auf = ser saliendo de sí hacia (284)
    gewiss-sein = ser cierto (*v.* WISSEN)
    Grundsein = ser el fundamento (v. GRUND) (*v.* MIT)
    Mitsein = "ser con" (*v.* MIT)
    Mitdasein = "ser ahí con" (*v.* MIT)
    Miteinandersein = "ser uno con otro" (*v.* MIT)
    Selbstein = "ser sí mismo" (*v.* SELBST)
    Vorhandensein = "ser ante los ojos" (*v.* HAND)
    Wahrsein = ser verdad (*v.* WAHR)
    Zuhandensein = "ser a la mano" (*v.* HAND)

IV. Extranjerismos
1. *existieren(d) = existir, existiendo, existente* (22, 54 y ss., 132)
    Existenz = existencia (22, 54 y ss., 132)
    existentia (22, 54 y ss., 132)
    existentiell = existencial (22, 54 y ss., 132)
    existenzial = existenciario (22, 54 y ss., 132)
    Existenzialien = existenciarios (22, 54 y ss., 132)
    Existenzialität = existenciariedad (22, 54 y ss., 132)
2. *Essenz = esencia* (22, 54 y ss., 132)
    essentia (22, 54 y ss., 132)
    essentiell = esencial (22, 54 y ss., 132)
3. *ontisch = óntico* (22, 54 y ss., 132)
    ontologisch = ontológico (22, 54 y ss., 132)

SELBST = *mismo* (131, 349)

Man-selbst = *"uno mismo"* (146 y ss.)

sich selbst = *a sí mismo* (71, 135)

Selbst = "*sí mismo*" (130, 146); pero "mismo" en un pasaje donde se separa el "mismo" del "uno" y del "sí" (297 y s.)

Selbstsein = *"ser sí mismo"* (147)

Selbstheit = *"ser sí mismo"* (147)

Selbstauslegung = *autointerpretación* (217)

Selbstsorge: v. SORGE

(Un)selbständigkeit: v. STEHEN

Selbstverständlich(keit) = comprensible de suyo (passim) selbig = el mismo (349, 456)

Selbigkeit = *mismidad* (347, 404), *identidad* (208, 239)

SINN = *sentido* = *con sentido, tener sentido* (169 y s., 179)

sinnhaft = *con sentido, tener sentido* (169 y s., 179)

sinnvoll = *con sentido, tener sentido* (169 y s., 179)

unsinnig = *sin sentido, carente de sentido* (169 y s., 179)

sinnlos = *sin sentido, carente de sentido* (169 y s., 179)

Sinnlosigkeit = *falta de sentido*

widersinnig = *contrasentido*

Sinn(e) = *sentido*(*s*) (155, 165)

SITUATION = *situación* (254, 325 y s.)

Grenzsituation = *situación límite* (335, 401)

SORGE = *cura* (327) (69, 137 y ss., 213, 217 y ss.)

Sorgfalt = *solicitud* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.) (327)

Sorglosigkeit = *incuria* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.) (327)

sorgenvoll = *transido de cura* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.) (327)

sorgen(d) = *curar de, curando de, que cura de* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.) (327)

gesorgt = *curado* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.) (327)

Besorgen = "*curarse de*" (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

sich besorgen = *curarse uno de* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

besorgend = *curándose de, que se cura de* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

Ich - besorge = *curarse del yo* (349) (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

Besorgtes = *aquello de que se cura* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

Besorgnisse = *cuidados* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

Besorgungen = *maneras de "curarse de*" (121) (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

Fürsorge = *"procurar por"* (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

Lebenssorge = *preocupación por la propia vida,* (69, 137 y ss. 213, 217 y

ss.)
cuidado de la vida (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)
Selbstsorge = cura de sí (69, 137 y ss. 213, 217 y ss.)

SPANNE = *(distendido) espacio de tiempo* (403, 441, 449)
Zeitspanne = (distendido) espacio de tiempo (403, 441, 449)
gespannt = distendido (403, 441, 449) (403, 441, 449)
Gespanntheit = distensividad, distensión (403, 441, 449)
Spannweite = amplitud (de la distensión) (403, 441, 449)
Gespanntsein = ser pendiente (285)

SPRECHEN y tres de sus compuestos, *ansprechen, aussprechen, besprechen,* plantean tres grupos de problemas:

1. No deben traducirse por *hablar,* puesto que el original distingue expresamente entre *Rede* o *habla* y *Sprache* o *lenguaje;* por tanto, se han traducido preferentemente como *sagen,* no pareciendo haber inconveniente en esta coincidencia.
2. *sich sprechen,* en alguna ocasión, y constantemente *sich aussprechen, ausgesprochen, Ausgesprochenheit, Hinausgesprochenheit,* se emplean para significar *expresarse, expresado* o *expreso, "estado de expresado"* o de "*expreso*" (174, 180 y ss., 186, 246) con preferencias a términos de la familia de *Ausdruck = expresión,* familia tan poco empleada, que ni siquiera merece la inclusión aparte en este Índice.
3. Con *ansprechen* y *aussprechen,* por una parte, y *ansprechen* y *besprechen,* por otra, se juega en algunas ocasiones para sugerir direcciones o matices del "decir" que se han traducido como "*decir de*" y "*decir que*", "*decir de*" y "*decir a*" (44, 56, 75, 345)

SPRINGEN = *saltar*

1. *sich einspringen = sustituirse* (138)
   sich vorausspringen = anticiparse (138)
2. *entspringen = surgir de* (375)
   nachspringen = surgir tras (375)
3. *überspringen = pasar por alto* (55, 78)
4. *Ursprung = origen, originación* (423)
   ursprünglich = original (253)
   Ursprünglichkeit = originalidad (253)
   gleichursprünglich = de igual originalidad (148)
   Gleichursprünglichkeit = de igual originalidad (148)

STEHEN = *estar*

1. *Stand = estado*
   Stand gewonnen haben = haber ganado un estado (145, 350)

(beständig) Standfestigkeit = (constante) firmeza de un estado (145, 350)
(un)ständig = (in)constante (145, 350)
(Un)ständigkeit des Selbst = (in)constancia del "sí mismo (145, 350)
(Un)selbständigkeit = "estado de ser (no) en sí mismo" (145, 350)

2. *Abstand, Abständigkeit = distancia* (117 y ss.), *distanciación* (143)
3. *ausstehen, Ausstand = faltar, "lo que falta"* (264 y ss.)
4. *bestehen, Bestand.* Estos términos le sirven al original, entre otras cosas menos peculiares de él o propias del alemán corriente, para designar las formas de *ser* que no son específicamente las del *ser ahí,* el *ser a la mano* ni el *ser ante los ojos,* por ejemplo, el *ser ideal* (163). Dados tan diversos servicios, se han traducido de muchas maneras: por fortuna, se trata de sentidos puramente ocasionales. Otros ejemplos: *estar ahí* (237), *subsistir* (309), *haber* (361)
5. *bevorstehen(d), Bevorstand = (ser) inminente, inminencia* (273)
6. *Gegenstand = objeto* (390 y ss.)
   Objekt = objeto (390 y ss.)
   objektiv = objetivo (390 y ss.)
   objektivieren = objetivar
   Objektivierung = objetivación (390 y ss.)
   objicieren = objetivar (452)
7. *(a) verstehen, Verstehen = comprender* (160 y ss.)
   verstehend = comprensor (160 y ss.)
   Verständnis = comprensión (160 y ss.)
   (b) verständig = comprensivo (el uno)
   Verständigkeit = (α) *comprensividad* (del uno)
   (β) *comprender de qué se trata* (del ver en torno) (165)
   (c) verständlich = comprensible (169)
   Verständlichkeit = comprensibilidad (169)
   Estos términos de *(c)* tienen un sentido "objetivo" que los incapacita para emparejarse con los de *(b)* y designar los unos *(c)* el ser *comprensor* en general y los otros *(b)* el seudo ser *comprensor de todo* que es peculiar del "uno". Por eso el original ha tenido que usar para aquel sentido "subjetivo" del ser *comprensor* en general *verstehend.*
8. *widerstehen, Widerstand, Widerständig(keit) = resistir, resistencia, (condición de) resistente* (105 y s., 230 y s.)

STELLEN = *colocar*

1. *die Frage stellen, Fragestellung: v.* FRAGE
2. *Verstellung, Verstellt(heit) = desfiguración, (estado de) desfigurado* (46, 243)

STERBEN = *morir* (260, 270 y s.)

sterbend = *moribundo* (260, 270 y s.)
Gestorbenes = *cuerpo muerto* (260, 270 y s.)
Verstorbenes = *persona muerta* (260, 270 y s.)
unsterblich = *inmortal* (260, 270 y s.)

STILL = *taciturno* (322)

Stille = *taciturnidad* (322)
stillschweigend = *tácitamente* (*v.* SCHWEIGEN) (322)

STIMME = *voz* (292)

I. 1. *Stimmung* = *sentimiento, estado de ánimo* (151 y ss.)
Stimmungen und Affekten = *emociones y pasiones* (373)
stimmungsfrei = *librándonos de todo estado de ánimo* (153)
stimmungsmässig = *afectivamente* (152)
Gegenstimmung = *estado de ánimo opuesto* (153)
Verstimmung = *estado de ánimo francamente negativo, mal humor* (151, 154)
gestimmt(es Sichbefinden) = *encontrarse afectivamente de alguna (cierta) manera* (151 y ss.)
Gestimmtsein = *(ser en un estado) de ánimo* (151 y ss.)
Gestimmtheit = *(ser en un estado) de ánimo* (151 y ss.)
Ungestimmtheit = *ausencia de un estado de ánimo definido* (151), *indiferencia afectiva* (373)

2. *Affekt* = *emoción, pasión* (156, 370)
Affektion = *afección* (155)
affektiv = *afectivo* (156)
affiziert werden = *resultar afectado* (374)

3. *empfinden* = *sentir* (171)
Gefühl = *sentimiento* (125)
Gefühlston = *tono afectivo* (159)
rührend = *que afecta, gerührt* = *afectado* (155)

II. *bestimmen, Bestimmung, (un)bestimmt, Unbestimmtheit:* traducidos en general como es corriente, por *determinar: determinación, (in)determinado,* no representan nada peculiar del original, salvo la *indeterminación* de la muerte en punto al cuándo (282), o la relacionada con el “estado de resuelto” y la “situación límite” (324, 335), etcétera.

III. *Übereinstimmung* = *concordancia* (43, 235 y ss.)

SUCHEN

1. *suchen* = *buscar* (14)
untersuchen = *investigar* (14)

2. *Versuchung* = *tentación* (197 y s.)

TAG = *día* (400 y ss.)
Alltag = *cotidiano* (400 y ss.)
alltäglich = *cotidiano* (400 y ss.)
Alltäglichkeit = *cotidianidad* (27) (400 y ss.)

TATSACHE = *hecho* (68, 152 y s.)
tatsächlich = *efectivo* (68, 152 y s.)
Tatsächlichkeit = *efectividad* (68, 152 y s.)
Faktum = factum (68, 152 y s.)
faktisch = *fáctico* (68, 152 y s.)
Faktizität = *facticidad* (68, 152 y s.)

THEMA, *thematisch, thematisieren, Thematisierung* = *tema, temático, tematizar, tematización* (392 y ss.)

TOD = *muerte* (256)
sein zum Tode = *"ser relativamente a la muerte"* (256)
Todesfall = *caso de defunción* (276)
Totes = *muerto* (260)

ÜBERLIEFERN, *Überlieferung, überliefert* = *(hacer) tradición, tradicional* (409, 414 y ss.). El original emplea como sinónimos *Tradition, traditionell (v. ibid.)*

UM = *alrededor de*
1. *um gehen* = *irle: v.* GEHEN
2. *um* = *circundante* (79), *en torno: v.* GEHEN, SEHEN, WELT
Umhaftes = *circundante* (101)
Umherum = *circundancia* (79), *en torno* (117)
3. *um-zu, um-willen: v.* WAS

UMSCHLAG = *vuelco* (390 y s.)

UN- = *in-, no falta de*

UNHEIMLICH, *Unheimlichkeit* = *inhóspito, inhospitalidad* (258 y ss.)

UNMITTELBAR = *directo,* para evitar la confusión con *nächst* y *zunächst* (*v.* NÄHE)

UNTERWEGS = *en camino* (93)

VERBERGEN, *Unverborgenheit* = *ocultar, ("estado de [no] oculto")* (40 y ss., 238 y ss.)

sich VERFANGEN, *Verfängnis* = *enredarse en sí mismo* (198)

VERGESSEN, *Vergessenheit = olvidar, olvido* (367)

sich VERLIEREN, *Verloren(sein), Verlorenheit = perderse, (ser) perdido, "estado de perdido"* (195 y ss. 209, 290, 292)

VERSCHÜTTET = *enterrado* (46)

VERTRAUTHEIT = *familiaridad* (66 y s., 208 y ss.)

VERTRETBARKEIT = *posibilidad de ser representado un "ser ahí" por otro* (261 y s.)

VERWEILEN, *Verweilen, verweilend = demorarse, demora, morosidad, moroso* (74, 192, 387)

VOR = *(del)ante* (168 y ss.)
1. *Vorstruktur = estructura del "previo"* (168 y ss.)
Vorhabe = tener previo (168 y ss.)
Vorsicht = ver previo (168 y ss.)
Vorgriff = concebir previo (*v.* GREIFEN) (168 y ss.)
2. *vorweg = previamente* (212 y ss.)
sich-vorweg-sein = "pre-ser-se" (212 y ss.)
3. *vorrufen = prevocar* (*v.* RUF)

WAHR *(sein) = (ser)verdad(ero), falsch (sein) = (ser)falso* (233 y ss. Sobre la sinonimia de *falsch* y *Unwahrheit, cf.* 243, primer aparte, y 247, fin del tercero)
(in-der-) Wahrheit(-sein) = ("ser en la) verdad(") (233 y ss. Sobre la sinonimia de *falsch* y *Unwahrheit, cf.* 243, primer aparte, y 247, fin del tercero)
(in-der-) Unwahrheit(-sein) = ("ser en la) falsedad(") (233 y ss. Sobre la sinonimia de *falsch* y *Unwahrheit, cf.* 243, primer aparte, y 247, fin del tercero)
Bewährung = verificación (233 y ss. Sobre la sinonimia de *falsch* y *Unwahrheit, cf.* 243, primer aparte, y 247, fin del tercero)
Für-wahr-halten = tener por verdadero (279 y ss.)

WARTEN = *estar a la espera* (285), *aguardar* (*a*) *que* (365 y ss.)
erwarten, Erwartung = esperar, espera (285) (365 y ss.)
gewärtig = expectante (365 y ss.)
gewärtigen, Gewärtigung = estar a la expectativa (365 y ss.)
Gegenwart = presente (353)
gegenwärtigen = presentar (353)
Nichtgegenwärtigen = dejar de presentar (384)

Ungegenwärtigen = *no presentar* (384)
Gegenwärtigung = *presentación* (384) (388)
Entgegenwärtigung = *despresentación* (422)
vergegenwärtigen = *representar* (388)
Vergegenwärtigung = *representación* (388)

WAS = *que*. Principales casos y ejemplos de términos técnicos compuestos con *was* y preposiciones:

1. *wobei, womit* = *"en qué"*, *"con qué"* del conformarse y la conformidad (98 y ss., 389 y ss.): *v.* WENDEN.
2. *um-zu, wozu, dazu, umwillen, worumwillen* = "*para*", "*para qué*", "*para tal*", "*por mor*", "*por mor de que*" de la significatividad o mundanidad (98 y ss., 398 y ss.). En conexión con ellos, otros traducidos a veces de la misma manera, pero especificados por el contexto, por ejemplo, *wofür* = "*en qué*" del "ser aplicable" (98)
3. *worin* o *woraufhin* = "*aquello dentro de lo cual*" o "*aquello sobre el fondo de lo cual*" del mundo (100); *woraufhin* = "*sobre el fondo de qué*" del sentido (169)
4. *wovor, worum* = "*ante qué*", "*por qué*" del temor y la angustia y su fuga (157 y ss. 204 y ss.)
5. *womit* = "*con qué*" de la operación manual, *worüber* = "*sobre qué*" de la proposición y del habla (176, 180)
6. *wozu* = "*a qué*" de la resolución (342)

WEISE

I. *Weise* = *modo*
Modus, Modalität, Modalisierung, Modifikation, modifikabel, modifizieren, Modifizierung = *modo, modalidad, modalización, modificación, modificable, modificar, modificación*.

II. *weisen*. Este verbo es como un centro desde el cual el sentido de *mostrar* se desarrolla en numerosas expresiones de tres direcciones semánticas:

1. Sinónimos de *mostrar* y matices del *mostrar* con más o menos energía o precisión: *señalar, indicar, insinuar, aludir (weisen* mismo y compuestos de él, como *anweisen, aufweisen, erweisen,*. y sustantivos verbales como *Weisung, Anweisung, Aufweis* y *Aufweisung…)*. Estas expresiones vienen a coincidir en las significaciones con las de otras familias, principalmente *zeigen,* pero sin dar origen a confusiones dañosas, ya que no representan verdaderos términos técnicos.
2. Mostrar o señalar la pertenencia de algo a algo o rechazarla: *atribuir, referir, remitir, (no) admitir, rechazar*. El mejor ejemplo es el de *zuweisen, Zuweisung* = atribuir, atributo (105, 109); pero como términos técnicos peculiares del original sólo tienen importancia:
Angewiesenheit = *"estado de referido a"*(102)

(sich)verweisen, Verweisung, Verwiesenheit = referir(se), referencia, "estado de referido" (90)

3. Pasar del *mostrar* al *demostrar, probar, comprobar*. El término técnico por excelencia en esta dirección es *Beweis, beweisen,* pero de interés más específicamente propio del original es el empleo de *ausweisen* y *Ausweisung* en el sentido de la *verificación* o *comprobación* de la verdad (238 y ss.).

WELT = *mundo* (65, 76)

in-der-Welt-sein = "ser en el mundo" (65)
öffentliche Welt = mundo público (78)
Welterkennen = conocimiento del mundo (72 y ss.)
Weltgeschichte = historia del mundo, mundial (30 y s. 418 y ss.)
Weltgewissen = conciencia del mundo (303)
Weltoffenheit = patencia del mundo (155)
Weltpunkt = punto del mundo (391)
Weltraum = espacio cósmico (66 y s. 119)
Weltstoff = materia cósmica (85, 99)
Weltzeit = tiempo mundano (447, 451)
Weltmässigkeit = mundiformidad (93-94)
weltlich = mundano (78)
Weltlichkeit = mundanidad (65, 75 y ss. 101)
innerweltlich = intramundano, dentro del mundo (68, 77)
Innerweltlichkeit = intramundanidad (229)
Entweltlichung = desmundanación (128)
Verweltlichung = mundanación (79)
weltlos = carente de mundo (68), *sin mundo* (208)
weltzugehörig = perteneciente al mundo (78)
Mitwelt = "mundo del con" (135)
Umwelt = mundo circundante (78 y ss.)
umweltlich = circunmundano, en o del mundo circundante (78 y ss.)
Umweltlichkeit = circunmundanidad (78 y ss.)
innerumweltlich = intracircunmundano, dentro del mundo circundante (78 y ss.)
Wirwelt = "mundo del nosotros" (78)
Zeugwelt = mundo de útiles (383)

WENDEN = *volver* (93, 98 y ss., 382 y ss.)

1. *mit... bei... bewendenlassen = "conformarse con... en..."* (93, 98 y ss., 382 y ss.)
mit... bei... ein(sein)Bewenden haben = "conformarse (uno)con... en..." (93, 98 y ss., 382 y ss.)

(mit)… eine (die) Bewandtnis haben = "guardar (con…) (una, la) (93, 98 y ss., 382 y ss.)
conformidad" welche Bewandtnis (da)mit haben = con lo que uno se conforma, qué conformidad se guarda con… (93, 98 y ss., 382 y ss.)
Unbewandtnis = falta de conformidad (93, 98 y ss., 382 y ss.)
bewandtnishaftig = de conformidad (93, 98 y ss., 382 y ss.)
bewandtnismässig = conformitario (118) (93, 98 y ss., 382 y ss.)

2. *Inwendig(keit) = interior(idad)* (68) (93, 98 y ss., 382 y ss.)
3. (*sich)verwenden, Verwendung, (Un)verwendbar(keit) = emplear(se), empleo, (no)(ser)empleable* (83 y ss., 360 y s.)

WERDEN. Fuera de un caso tan raro como el del imperativo "*werde, was du bist!",* "¡llega a ser lo que eres!" (163), sólo se lo encuentra con el régimen *zu,* o significando *convertirse en,* o como auxiliar de la voz pasiva. En esta función, a la traducción por *ser* o por la pasiva impersonal se opone en la inmensa mayoría de los casos una situación peculiar que se da a todo lo largo de la obra. Heideggerianamente no es indiferente, en absoluto, conjugar con los participios *ser* o *haber,* ni decir *estar* por *ser*. Por tanto, debe traducirse siempre por *ser* el auxiliar *sein,* por insólito que sea en español el resultado. Pero entonces, para que no se confunda con la voz pasiva lo que no es voz pasiva, a saber, las formas del verbo *ser* seguidas de participios, por ejemplo, "ser abierto", hay que dejar de traducir la voz pasiva con el auxiliar *ser*. Por su parte, la pasiva impersonal tropieza con el peculiar significado que concede el original al *man* = *uno* o *se*. No queda sino traducir *werden,* también como auxiliar de la pasiva, por *hacerse, volverse, resultar…* y entender las formas del verbo *ser* seguidas de participios en el sentido de que algo *es* en el modo indicado por el participio, por ejemplo, que algo *es* en el modo de *abierto*.

WERFEN = *arrojar*

1. *geworfen = yecto* (152 y s., 161 y s., 198 y s.)
   Geworfensein = ser yecto (152 y s., 161 y s., 198 y s.)
   Geworfenheit = "estado de yecto" (152 y s., 161 y s., 198 y s.)
   Wurf = yección (152 y s., 161 y s., 198 y s.)
   der Wurf des Geworfenseins = el movimiento de yección que hay en el ser yecto (377)
2. *entwerfen(d) = proyectar, proyectante* (162 y ss.)
   Entwurf = proyección (162 y ss.)
   entworfen = proyectado (162 y ss.)
      Entworfenheit = "estado de proyectado" (162 y ss.)
   vorwerfen; der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft = la proyección, en el yectar, yecta hacia delante de sí la posibilidad en cuanto posibilidad = en la proyección se pro-yecta la

posibilidad en cuanto posibilidad. (162 y ss.)
3. *entgegenwerfen = ser yecto frente* (391)

sich ZURÜCKWERFEN = *arrojarse retroactivamente* (415)

WIRBEL = *torbellino* (198)

WIRKLICH, *Wirklichkeit = realidad (en general; contrapuesta a posibilidad,* 161)
real, Realität = "realidad" (en el sentido más estricto, sensible, 221 y ss.)

WISSEN = *saber*
1. *gewiss(sein) = (ser)cierto* (279 y ss.)
gewisswerden = cerciorarse (279 y ss.)
Gewissheit = certidumbre (279 y ss.)
2. *Gewissen = conciencia* (moral) (292 y ss.)
böses, schlechtes Gewissen = remordimientos de conciencia (303, 315 y ss.)
gutes Gewissen = tranquilidad de conciencia (303, 315 y ss.)
gewissenlos = sin conciencia (313)
Gewissenlosigkeit = falta de conciencia (313)
3. *Bewusstsein = conciencia* (psicológica) (222, 311 y s.)

ZEICHEN, *Zeichenstiftung, Zeichenstifter = señal, invención de señales, inventor de la señal* (91 y ss.)

(*sich)* ZEIGEN y sus compuestos *anzeigen* y *aufzeigen* y los correspondientes sustantivos *Zeigung, Anzeige, Aufzeigung:* 1. *mostrar(se)* (39 y ss.), 2. *señalar* (91 y ss.), 3. *indicar*
(*Anzeigen = señales indicativas,* 118, *Aufzeigung = indicación,* 173)
Zeugnis = testimonio, Überzeugung = convicción (279), *bezeugen, Bezeugung = atestiguar, atestiguación* (291 y ss.). El original pone expresamente en relación *zeigen* y *bezeugen* (292)

ZEIT = *tiempo*
(un)zeitlich = (in)temporal (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)
Zeitlichkeit = temporalidad (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)
überzeitlich = supratemporal (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)
zeitig = temporacial (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)
(sich)zeitigen = temporaciar(se) (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435

y ss., 437 y ss., 443 y ss.)

Zeitigung = *temporación* (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)

Innerzeitig(keit) = *intratemporacial(idad)* (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)

zeithaft= *temporoso* (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)

zeitlos = *sin tiempo, intemporal* (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)

temporal = *temporario* (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)

Temporalität = *temporariedad* (27 y s., 330 y s., 354 y ss., 360 y s., 435 y ss., 437 y ss., 443 y ss.)

En el diccionario español se encuentran *temporal, temporalidad, temporalizar, temporáneo, temporario, temporero, temporizar*. Parece lo indicado traducir *temporal* y *Temporalität* por *temporal* y *temporalidad* y *zeitlich, zeitig* y *zeithaft* y los términos correspondientes por los términos españoles restantes, en la distribución que resultara más adecuada, y por otros términos formados sobre los anteriores. Pero traducir *zeitlich* por *temporáneo, temporario* o *temporero* obligaría a traducir *unzeitlich* y *überzeitlich* por *intemporáneo* y *supratemporáneo,* etc., y lo uno y lo otro haría desaparecer toda relación con los conceptos corrientes de que se trata, lo temporal, intemporal y supratemporal. De otra parte, *zeitlich* es en alemán más vulgar que *temporal*. Por todo ello se impone traducir *zeitlich* y sus compuestos y derivados por *temporal* y los suyos. Hecho esto, se plantea el problema de traducir *zeitig, zeithaft* y *temporal* y los términos correspondientes por *temporáneo, temporario, temporero* y los términos correspondientes. Pero si se quiere mantener la relación entre *zeitig, zeitigen, Zeitigung* e *Innerzeitig(keit),* tradúzcase *zeitig* por *temporáneo, temporario* o *temporero,* ¿cómo traducir *zeitigen, Zeitigung, Innerzeitigkeit? Temporanear, temporaneación, intratemporaneidad; temporariar, temporariación, intratemporariedad; temporerar, temporeración, intratemporeridad*... resulta todo bien extravagante. Por otra parte, la traducción "espontánea" de *zeitigen* y *Zeitigung* sería *temporar* y *temporación*. ¿Por qué no partir de aquí y traducir *zeitig* e *Innerzeitig(keit)* por *temporario* e *intratemporariedad*?... Pero ello obligaría a traducir *temporal* y *Temporalität* por *temporáneo* y *temporaneidad* o *temporero* y *temporeridad,* y cualquiera de estas dos traducciones asocia a la idea del tiempo que el original asocia precisamente con la del ser una idea de algo pasajero que estaría mejor asociada con lo *zeitig* o lo *zeitlich*. Mejor traducir *temporal* y *Temporalität* por *temporario* y *temporariedad,* obteniendo además el siguiente juego, plenamente heideggeriano:

ontisch - óntico:	*existenziell - existencial*	*zeitlich - temporal*
ontologisch - ontológico:	*existenzial - existenciario*	*temporal - temporario*

Y conservando la traducción de *Zeitigung* por *temporación,* traducir *zeitigen, zeitig* e *Innerzeitigkeit* por *temporaciar, temporacial, intratemporacialidad,* relacionados todos por la sílaba *ci* y en conjunto no más extravagantes que aquellos otros conjuntos. Queda la traducción de *zeithaft*. Puesto que el término sólo aparece un par de veces muy incidentales, no es gran cuestión. Sin embargo, traducirlo por *temporáneo* o *temporero* no hubiera sugerido, en absoluto, aquello de que se trata: en cambio, lo sugiere *temporoso,* que no parece mala formación. El intento de utilizar cualquiera de los verbos *temporalizar* o *temporizar* en vez de *temporar* o *temporaciar* tiene consecuencias cuyo desarrollo y enjuiciamiento se dejan al "desocupado lector".

ZERSTREUEN, *Zerstreuung* = *disipar, disipación* (146 y s., 192)

ZEUG = *útil, Zeughaftigkeit* = *"ser útil", Zeug-*(*charakter, ganz,*etc.) = (*carácter, todo,* etc.) *de(l) útil(es)* (81 y ss.). *Zeug* no tiene que ver con *Zeugnis* (*v.* ZEIGEN), sino con *ziehen* (*v.* BEZIEHEN)

(UN)ZUSAMMEN = "(*no*) *en conjunto*" (265)

ZWISCHEN = "*entre*" (149, 255, 403), *Inzwischen* = "*entretanto*" (441)

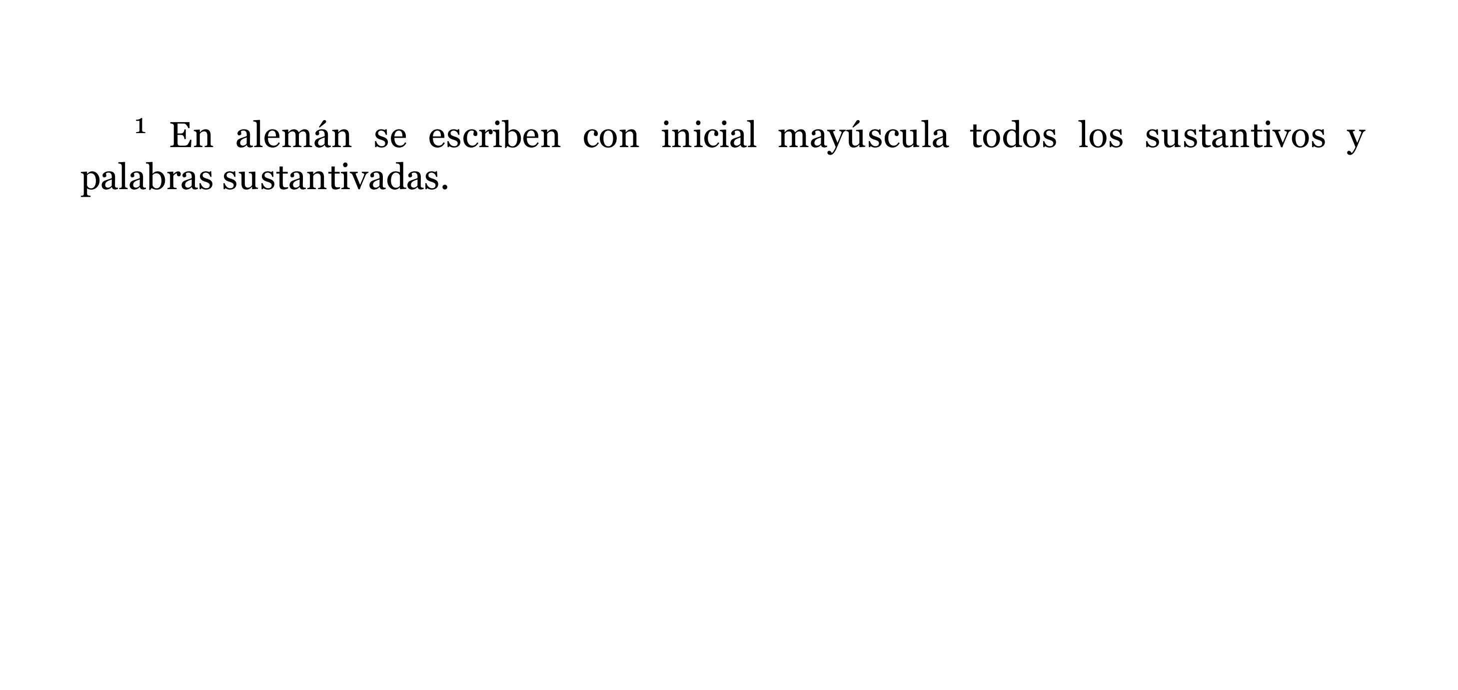
[1] Escrito originalmente por el doctor Gaos para la primera edición de la obra de Heidegger (México: FCE, 1951) y eliminado desde la segunda, se reproduce aquí, íntegro, por la importancia —que el lector descubrirá enseguida— de sus consideraciones. [E.]

[2] De ejemplos de estos tres procederes, para quien quiera más, es un repertorio el Índice de traducciones puesto al final de este volumen.

[3] En la cuarta edición, es la página 49 y el segundo aparte de la 354. [E.]

[4] La única manera plenamente satisfactoria de traducir muchos pasajes de *Sein und Zeit* sería, en efecto, la empleada para traducir el *Cratilo*.

[5] En este volumen va al final. [E.]



[1] En alemán se escriben con inicial mayúscula todos los sustantivos y palabras sustantivadas.

[1] “Precursar” desde la segunda edición de *El Ser y el Tiempo*. [E.]

[2] Salvo en un caso como el del “perdónanos nuestras deudas” del Padrenuestro, sobre el que acaba de llamar la atención dentro de este orden de cosas E. Ímaz.

[1] A pesar de que Heidegger considera inadecuado ontológicamente el concepto de ser "creado", caso del ser "producido", para concebir el ser del ente humano, cabe explicar su concepción de este ser diciendo que lo concibe como consistiendo a cada instante en la *creatio continua* de una criatura o *ente finito,* creación de la nada de un ente limitado por ésta, ad-venir a ser un ser que no es ser pleno, ser puro, ser infinito, sino un ser limitado por el no ser. Y esta "condición" sería la de *posibilidad,* pero pura posibilidad, de la creación por un Creador enseñada por la teología filosófica cristiana, creación que representaría una cuestión óntica o existencial a la que dejaría abierta aquella concepción, exclusivamente existenciaria y ontológica.

ÍNDICE GENERAL

El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger se conoce universalmente como una de las obras más originales e influyentes de la filosofía del siglo XX. Por lo tanto, no necesita presentación; en cambio, sí exige la más completa interpretación y crítica. Ante tal demanda, José Gaos entresaca los temas esenciales y los expone aquí en un resumen hecho en términos que traducen lo más fielmente posible los del texto de Heidegger. Además, presenta esos términos de tal forma que su sentido peculiar se vuelve inteligible.

Esta exposición es una de las más rigurosas que se han hecho de *El Ser y el Tiempo*. A pesar de ello, es tan fácil de seguir como otras interpretaciones más extensas e incluso más detalladas. Así, el estudioso de la filosofía cuenta con una guía que ofrece abundantes claves para la comprensión cabal del texto capital de Heidegger, y particularmente de la traducción del propio Gaos, originalmente publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1951.

Índice